

# صفد مركز القبالة النظرية و العملية ما بين القرنين السادس عشر و السابع عشر الميلاديين د. حنان كامل متولى\*

## ملخص

شهد القرن الثانى عشر الميلادى نمو الفكر القبالى وتطوره بصورة ملحوظة، وذلك من خلال مركزه المهم الذى قام فى أسبانيا فى ذلك الحين، وقد استمرت هذه النهضة الفكرية قرابة ثلاثة قرون. ففى عام 1492م تمكن الأسبان من الاستيلاء على معظم مدن الأندلس، وحكم على اليهود بالطرد منها. وقد اتجهت أعداد كبيرة من اليهود إلى فلسطين، وقد نجم عن التحام آمال يهود أسبانيا برجال الدين فى صفد، بزوغ مركز قبالى جديد فى صفد، وقد شهد هذا المركز ظهور جيل جديد من رواد الفكر القبالى (بدءاً من القرن 16 وحتى القرن 17م)، كما أسفر عن ظهور اتجاهين قباليين: اتجاه نظرى واتجاه عملى.

لذا فمن خلال هذا البحث تعرضنا لرواد الفكر القبالى - بصفة عامة - فيما بين القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلادى فى صفد، ثم تعرضنا لاتجاهات هذا الفكر بنوعيه النظرى والعملى وقمنا بعرض بعض الأمثلة والنماذج لكل من الاتجاهين، فى محاولة منا للتوصل لأهم التطورات والإضافات التى أدخلتها جالية صفد على اتجاهات الفكر القبالى حينذاك.

\* مدرس بقسم اللغة العبرية - كلية الآداب - جامعة عين شمس

# **Safed, The Kabbalah Center ; Theory and Practice Between The Sixteenth and Seventeenth Centuries A.D**

## **Abstract**

The twelfth century witnessed the clearly marked development of the Kabbalah thought due to its important center established in Spain at that time. This thought renaissance continued for three centuries . In 1492 A.D; Spanish people dominated the greater part of Andalusia . Thus , Jewish people were kicked out of it . A large number of Jewish people went to Palestine. The result of the unification between the hopes of Jewish Spanish people and Monks in Safed was the appearance of anew kabbalah thought kabbalah Center in Safed . Such center witnessed the appearance of a new generation of pioneers of Kabbalah thought (starting from the sixteenth century till the seventeenth century A.D). That resulted into two directions: theoretical direction. Through this research, we talk about the pioneers of The Kabbalah thoughts, in general , in between the sixteenth and the seventeenth centuries in Safed. Then, both theoretical and practical directions of such thought are discussed. We also introduced some examples and forms of each direction as an endeavor to specify the most important developments and additions entered by Safed community to the directions of The Kabbalah thought, at that time .

يرى "جرشوم شوليم" أن كلمة القبالة تعنى "معرفة الإله"، و كشف الأسرار و الخفايا الإلهية و هذه المعرفة تحتاج إلى طرق خاصة مثل الذوق و الإلهام وتفسير المعنى الباطنى للحروف و التعرف على دلالات الأرقام<sup>(1)</sup>.

وينفق رأى الباحث اليهودى "دوفنوف" فى تعريفه للقبالة مع رأى "شوليم"، فهو يرى أن القبالة تعنى التفسير الرمزى لأسفار العهد القديم، بغرض كشف أسرار العالم الإلهى<sup>(2)</sup>.

والقبالة على هذا النحو تعبر عن الاتجاه الصوفى الذى نما داخل اليهودية . و يجمع معظم الباحثين على أن اتجاهات الفكر القبالى قد تبلورت فى مطلع القرن الثانى عشر الميلادى، وإن كانت الارهاصات الأولى لهذا الفكر ترجع إلى فترة سابقة على هذا القرن<sup>(3)</sup>.

و قد تمخض هذا الفكر عن نشأة مدرسة صوفية كبرى فى مدينة جيرونا الواقعة فى جنوب أسبانيا فى مطلع القرن الثانى عشر الميلادى، و يعتبر رواد هذه المدرسة هم الذين أرسوا القواعد والمفاهيم الأساسية للفكر القبالى، حيث وضعوا العديد من المؤلفات فى مجال العقيدة و التشريع و التفاسير، و قد عبروا عن اتجاهاتهم القبالية و توجهاتهم الفكرية من خلال هذه المجالات .و يعتبر "سفر الباهير" "ספר הבהיר"، الذى ظهر فى القرن الثانى عشر — و هو مجهول المؤلف — باكورة إنتاج مدرسة جيرونا حيث حمل فى طياته النواة الأساسية للفكر القبالى، وهو عبارة عن مجموعة مدراسيم<sup>(4)</sup> ذات موضوعات قبالية متنوعة<sup>(5)</sup>.

و فى نهاية القرن الثالث عشر (1280م )، ظهر مؤلف يحوى العديد من الأفكار القبالية، و يعبر عن التيارات المتنوعة التى سادت فى أسبانيا حينذاك، و يعرف هذا المؤلف "بسفر الزوهر"، الذى تنسبه الروايات اليهودية إلى شمعون بن يوحاى و هو من تنائى القرن الثانى الميلادى، و الكتاب فى مجمله يعد المرجع الرئيسى للفكر القبالى<sup>(6)</sup>.

و على هذا النحو، فقد تأسست فى أسبانيا فى الفترة الواقعة بين القرن الثانى عشر الميلادى و حتى نهاية القرن الخامس عشر الميلادى، نهضة فكرية عظيمة كان الفكر القبالى نتاجا لها . إلا أن عام 1492م كان عاما فاصلا فى حياة اليهود فى أسبانيا.

فبدءا من القرن الثالث عشر الميلادى، بدأ المسيحيون الأسبان فى الاغارة على مدن الأندلس، و قد نجحوا فى احتلال العديد منها، و خضع اليهود لحكم الأسبان، و حرموا من الحريات التى سبق أن منحها المسلمون لهم . و مع نهاية القرن الخامس عشر الميلادى دانت أسبانيا للحكم المسيحى، و حكم على اليهود بالطرد منها<sup>(7)</sup>.

و إزاء هذه الأحداث المتوالية انقسم اليهود إلى فريقين : فريق فسر حادثة الطرد على أنها نهاية اليهود ، فقد خيمت على هذا الفريق مشاعر اليأس و الاحباط و فقدان الأمل فى إصلاح الحال ، وبدأ يساورهم الشك فى المصير الذى ينتظرهم ، فكيف يكون ذلك هو حال الشعب المختار، وكيف تحل المحن و الكوارث بهذه الصورة المفزعة ، والمتكررة على شعب الرب ، و رأوا أن التفسير الوحيد لما ألم بهم من كوارث متلاحقة يعنى تخلى الرب عنهم ، وبداية لسقوطهم و تشردهم ثانية (8) . ورأى فريق آخر أن هذه الأحداث المؤلمة تشير إلى بداية مخاض ولادة المسيح و تبشر بقرب مجيئه (9)، فلقد أثارت هذه الأحداث الشوق للمسيحانية و بدأ الأمل يراود اليهود من جديد فى قرب مجيء الخلاص و تحقق الأمل المسيحاني (10).

و بعد الطرد من أسبانيا ،هاجر بعض اليهود إلى فلسطين ،فقد كان بها فى ذلك الحين جاليتان يهوديتان إحداهما فى القدس و الأخرى فى صفد الواقعة فى مدينة الجليل و كانت صفد مركزا دينيا مهما ، فلقد أقام بها عدد من المشرعين و الفقهاء الذين اشتغلوا فى تفسير شرائع التوراة و أحكام التلمود كما كان يقيم بها جماعة من ذوى الميول النقشفية المستغرقين فى الزهد و الصوفية ، و كان فى اعتقادهم أن اتباع سلوكيات معينة ، مثل الصوم والاعتكاف و الاعتراف بالخطأ والاستغفار و التوبة ، من شأنها أن تطهر العالم وتحقق الخلاص المنشود ، إيماننا منهم بأن هذه الأعمال تنعكس بدورها على العالم العلوى مما يؤدى إلى الإصلاح الشامل فى العالمين العلوى والسفلى ، وبالتالي يحدث الخلاص (11).

ومن هنا أصبحت صفد نقطة إلتقاء لتيارين متشابهين فكريا إلى حدا ما ، كان التيار الأول يقيم فى صفد بالفعل متمثلا فى مجموعات الزهاد والمقشفين ،ثم انضم إليه التيار الثانى الذى أتى من أسبانيا مشبعا بالأفكار الصوفية و الأحلام المسيحانية التى نجمت عن حادثة الطرد .وقد أدى الاستغراق فى هذه الأحلام إلى نمو اتجاهين، أحدهما سلبى والآخر ايجابى وقد كان للاتجاهين عظيم الأثر على الفكر القبالى الذى نما فى صفد فيما بين القرنين السادس عشر و السابع عشر الميلادى.

وقد تمثل الاتجاه السلبى فى انتشار الخرافات و كشف الغيبيات، و ظهور الأولياء و الكرامات لدى بعض الأشخاص، و ادعاءات تجلى الوحي فى بعض الأحيان لذوى الكرامة.

فقد تحدثت إحدى الروايات عن شخص يدعى "יוסף דילה דינה " يوسف ديلاه ديناه "عاش فى النصف الأول من القرن السادس عشر تقريبا، كان يعتقد أنه من خلال اتباع سلوكيات نقشفية معينة يمكن مجاهدة الشيطان و القضاء عليه، لأنه يقف حائلا أمام مجيء المسيح، كما ادعى أنه تمكن من الامساك بالشيطان بمساعدة تلاميذه، ففى أحد المرات خرج برفقه خمسة من تلاميذه قاصدين مدينة ميرون

الملاصقة لحدود صفد و هناك رقدوا على قبر "شمعون بن يوحاى" و أثناء نومهم على قبره حملوا إلى ضواحي طبرية وظلوا بها طيلة اليوم، و هناك تجلى النبى إياهو<sup>(12)</sup> ليو سف و اخبره أن الشيطان يعرقل صلوات إسرائيل ويمنعها من الوصول إلى السماء. كما أخبرته الملائكة أن رئيس الأرواح الشريرة: سمأل و زوجته ليليت<sup>(13)</sup> يقيما في الصحراء فى هيئة كلاب سوداء، فقام يوسف و تلاميذه بعمل عدد من الأحجبة و تمكنا من الإمساك بهما، ولكن يوسف تراجع عما فعله بهما، و قام باطلاق سراحهما، فخرجت من السماء صرخة مدوية تلعن يوسف فى السماء و الأرض ومن قوة هذه الصرخة مات اثنين من تلاميذه، و عاد اثنان آخران إلى صفد، و لكنهما ماتا من جراء الألام المبرحة التى ألمت بهما نتيجة لبس الشيطان لهما. أما الخامس فقد أصابه مس شيطانى طيلة حياته. وحاد يوسف عن الطريق المستقيم فأحب امرأة متزوجة وحينما علم زوجها بأمرهما، ألقى يوسف بنفسه فى النهر<sup>(14)</sup>.

و الرواية السابقة تجمع ما بين الخرافة و الأسطورة المتمثلة فى عمل الأحجبة، و لبس الشيطان، و تجلى الوحى.

و ينتمى إلى هذا الاتجاه أيضا ما يعرف "بالخلوة" "71777"، الذى يعنى حلول روح أحد الحكماء فى شخص بعينه تكون لديه القدرة على استيعاب هذه الروح التى تخبره أثناء نومه أو أثناء تسطحه على قبور أحد الحكماء بالأسرار السماوية، وتكشف له عن الحفايا الإلهية التى لا يطلع عليها إلا من يكون جديرا بها.

ويروى "حاييم فيتال" (15) عن تجربته فى "الخلوة" فيقول :

" فى مساء أول يوم من شهر أيلول أرسلنى معلمى إلى قبر "آبى" و هناك رقدت على قبره .....و قد غلبنى النعاس واستيقظت ولم أر شيئا. ثم عاودت النوم ثانية فتوحدت به، و بعد ذلك حل على الخوف وكانت يداى و شفتاى ترتعشان .....ثم حدث كما لوكان هبط على لسانى و بين شفتاى . و حينئذ تحدث هذا الصوت فى فمى ولسانى و أخبرنى بالحكمة و المعرفة التى أرسلت إلى من السماء<sup>(16)</sup>."

ومن الواضح أن "فيتال" يشير إلى حلول الوحى و إخباره بنبؤة محددة،فقد اعتبرت فيتال الحالة التى كانت تصيب الأنبياء عند تلقى الوحى مثل الارتجاف و الخوف ثم يليهما الإخبار بالنبؤة.

كما وضع متصوفة صفد طرقا محددة "للعروج الصوفى" (17)، و الذى من خلاله يمكن كشف الأسرار السماوية، والإطلاع على الغيب.

ويروى "87777" "القبص" (16م)<sup>(18)</sup>، عن تجربته فى "العروج الصوفى"، فيقول :

"من يرد كشف الغيب والأسرار الإلهية عليه أن يعتكف فى الحقول الواسعة ويستغرق فى التمعن ويتعمق فى الذات الإلهية، فما يلبث أن يشعر بنار مشتعلة فى جسده ، و تحل عليه الروح المقدسة، فيصبح مكشوف العين وتتجلى أمامه كل الأمور الخفية (19) " .

أما "فيداش" (16م) <sup>(20)</sup>، فكان يتبع طقوسا أخرى كى يتصل بالوحى وذلك من خلال تلاوة ترانيم معينة، وذكر تسابيح تحصى نعم الرب، ثم إعداد النفس لقبول الروح المقدسة، و تهيئة القلب لأن يكون سكنا لهذه الروح <sup>(21)</sup>.

ومن الجدير بالذكر، أن هذه الأمور كانت شائعة فى الفكر الصوفى بصفة عامة، بمعنى أنها لم تكن قاصرة على المتصوفة اليهود فقط . و على هذا الأساس تعرض الباحث الفرنسى "روجيه باستيد" لهذه الغيبيات وعلاقتها بما يسمى بالكرامات، معتمدا فى ذلك على العديد من آراء المتصوفة، وذهب إلى أن ما يراه الصوفى ليس إلا صورا من أعماق النفس، وهى ليست صورا حقيقية، فكيف يتنزل الوحى السماوى الذى كانت نتيجته كتباً تتلى وهداية و إرشادا للعباد إلى مستوى تلك الأمور المبهمة المحاطة بالغموض. وذهب إلى أن هناك حالة تعترى المتصوف تجعله يرى خيالات أو يسمع أصواتا لا وجود لها، ويعتقد المتصوف حينذاك أن الوحى الإلهى حل عليه ليخبره برسالة سماوية، كلفه الرب بها <sup>(22)</sup>.

و هذا فيما يتعلق بمظاهر الإتجاه السلبي الذى نما فى صفد، أما عن الاتجاه الإيجابى ، فكان يدور حول "التوبة" و مفهومها، وقد سبق أن ذكرنا أن صفد كانت مركزا للزهاد والمتقشفين الذين اعتادوا على اتباع سلوكيات معينة، فعلى سبيل المثال كان أفراد هذه الجالية يداومون على الاجتماع فى ليلة السبت فى شكل جماعات، ثم يقوم كل فرد بالاعتراف بما ارتكبه من آثام و ذنوب طيلة الأسبوع، و بعد الانتهاء من الاعتراف كانوا يرتدون الملابس البيضاء استعدادا لاستقبال السبت، كما اعتادوا على تخصيص أيام محددة للصيام، و منهم من امتنع عن تناول اللحم نهائيا، و كان "إبراهيم هلاوى بروخيم" الذى عاش فى القرن السادس عشر من أشهر زهاد جالية صفد، فقد كان يقوم فى مساء السبت بالانتقال من منزل لآخر ليوقظ الناس ويدعوهم إلى القيام للقراءة فى التوراة، و فى بعض الأحيان كان يرتاد الأسواق داعيا إلى التوبة و مبشرا بالخلاص، وقد وضع مؤلفا بعنوان "תקוני שבת" أى "اصلاحات السبت" ، ذكر فى نهايته أنه كان يقوم فى منتصف الليل يهيم فى الطرقات و هو يصرخ قائلا: "عودوا إلى الرب لأننا فى المنفى. ومعبدنا حرق فتوبوا" <sup>(23)</sup>، كما تتحدث الروايات اليهودية عن شخص مجهول اعتاد الوقوف أمام باب المعبد طيلة اليوم دون طعام <sup>(24)</sup>.

و قد أسفر هذا الاتجاه عن ظهور ما يعرف "بآداب الوعظ و الإرشاد" <sup>(25)</sup>، وكان

الهدف العام لأصحاب هذه النوعية من الآداب تكوين جماعة صوفية لديها الاستعداد كي تضحي بنفسها و تكرس جهودها من أجل تحقيق الخلاص، مما يكون له عظيم الأثر على كل جاليات إسرائيل (26).

أما الهدف الخاص لأصحاب هذه الآداب فهو، نشر المفاهيم القبلالية على نطاق واسع بين اليهود والخروج بها من الإطار الضيق الذي وضعت فيه لعدة قرون، من خلال تحويل الأفكار الصوفية إلى سلوكيات عامة يمكن للفرد أن يستخدمها في حياته العادية، و لذا طرحوا أفكارهم القبلالية، وصاغوها في صورة موعظة أخلاقية، لأن هذه النوعية من الآداب كانت تلقى رواجاً بين العامة لما تتسم به من بساطة في الأسلوب وسلاسة في التعبير. و بالتالي أصبحت المفاهيم القبلالية مفاهيم مبسطة يمكن للعامة أن تستوعبها، و تكون قادرة على التعامل معها، لأنها صارت خالية من الغموض والرمزية. و على هذا النحو استخدمت المفاهيم الصوفية في الحياة العامة و الشخصية وأصبحت جزءاً من سلوكيات الفرد العادي (27).

وفد جرت العادة في هذه النوعية من " آداب الوعظ والارشاد "، على محاولة إبراز الفكرة الصوفية من خلال الموعظة، ومع ذلك كان من الممكن التمييز بين الموعظة والفكرة الصوفية التي يريد القبالى الحديث عنها، و كان تسلسل الموعظة يسير على هذا النحو:

مقدمة " הקדמות " يطرح فيها المؤلف عدة افتراضات لقضايا معينة، و يفسرها اعتماداً على مصادر قبلالية وتلمودية، ثم الصعوبات " הקשיים " و يحدد فيها القضايا التي لم يتمكن من تفسيرها أو حل رموزها، ثم الجزء الأخير من الموعظة ، الذي يعتبر لب الموعظة، لأنه يحتوي على ملخص لما ورد في المقدمة وعرض للصعوبات التي واجهته في تفسير بعض الأفكار والمفاهيم (28).

و قد كان لكل من الاتجاه السلبى و الايجابى أثر في تشكيل الاتجاهات الفكرية القبلالية التي نمت حينذاك في صدد في مطلع القرن السادس عشر الميلادى على نحو ما سنرى.

## رواد القبالة في صدد فيما بين القرنين السادس عشر و السابع عشر الميلادى:

يعتبر " مائير بن حزقيال بن جباى " الذى ولد في أسبانيا في 1480 م حلقة الوصل بين القبالة القديمة في أسبانيا، و القبالة الجديدة في صدد (29).

وقد بدأ أول انتاج فعلى له في أسبانيا في 1506م ، و ذلك من خلال مؤلفه " دودة بعقوب " "חולצת עקוב" ، وهو كتاب تفسير صوفى للصلوات التى يصلها اليهود على مدار العام، و بعد أن هاجر إلى فلسطين أقام في صدد وواصل دراسته في

القبالة و بذل جهودا ملموسة لنشر أفكارها هناك و لهذا الغرض كتب عدة مؤلفات صوفية، ففي عام 1530 م ظهر كتابه "العبادة المقدسة"

"לבושת הקודש" الذى طرح من خلاله بعض الأفكار الصوفية المهمة مثل وحدة الذات الإلهية والمغزى الصوفى لحروف التوراة، و قد قسم هذا المؤلف إلى أربعة أجزاء هى: "جزء التوحيد" "חלק היחוד" و قد تحدث فى هذا الجزء عن وحدانية الرب ووحدته، و "جزء العبادة" "חלק העבודה"، و قد تناول فيه كيفية التوجه إلى عبادة الرب بذهن صاف ونية خالصة من القلب، و "جزء الغاية" "חלק התכלית" وتطرق فى هذا الجزء إلى غاية العالم من الإنسان ومن التوراة، أما الجزء الأخير وعنوانه "خفايا التوراة" "סתר תורה" (30)، فقد ناقش فيه أعمال الخلق والمركبة (31)، ومرآحל تكون العالم مستخدما أسلوب التفسير الرمزى (32).

و من المؤلفات الصوفية الأخرى التى وضعها "ابن جباى" مؤلفه المعروف "طريق الإيمان" "דרך אמונה"، و قد ناقش فيه دروب الخلق العشرة التى تعرف "بالسفيروت" (33)، كما طرح تصوره عن خلق العالم عن طريق هذه السفيروت (34).

وقد تولى "يوسف كارو" الذى كان يعد فقيها و متصوفا فى عصره رئاسة جالية صفد فى مطلع القرن السادس عشر تقريبا، و قد ساهم فى إعداد جيل جديد من المتصوفة فعلى سبيل المثال كان "موسى الشيخ" و "موسى القرطبي" من أبرز تلاميذه، و قد عمل "كارو" فى مجالات متعددة، وفى مجال التفاسير، وضع مؤلفه "بيت يوسف" "בית יוסף" الذى استغرقت كتابته عشرات السنين و قد فسر من خلاله بعض أسفار التوراة تفسيرا صوفيا رمزيا (35)، و فى المجال الفقهي التشريعى ألف كتابه المعروف "بالمائدة المنظومة" "שולחן ערוך" و الذى يعتبر تلخيصا للشريعة اليهودية، حيث ناقش فيه الأحكام والتشريعات التى وردت فى التوراة والتلمود (36).

وكان "داود بن زيمرا" "דוד בן זימרא"، من قبالي صفد البارزين فى ذلك الحين (16م)، و قد عمل بداية فى تفسير أحكام التلمود وشرائعه، ثم ما لبث أن غير وجهته لدراسة القبالة و قد ذاع صيته فى هذا المجال و قد أسفرت دراسته القبالية عن وضع عدة أعمال، منها أنشودة للسفيروت وهياكل السماء السبعة، كما وضع مؤلفا صوفيا تحت عنوان "تاج الملك" "כתר המלכות" (37)، طرح من خلاله بعض المفاهيم المتعلقة بخلق الكون (38).

ويعد "موسى الشيخ" "משה אלשיך"، رائد أدب الوعظ الصوفى فى جالية صفد، فمع ظهوره برز جيل جديد من الوعاظ الصوفيين، ومن المؤلفات التى كتبها "الشيخ" وتنتمى إلى هذا النوع من الأدب، مؤلفه "توراة موسى" "תורה משה"، وهو عبارة عن تفسير لأسفار موسى الخمسة، ومن خلال هذا التفسير عبر عن



مفاهيمه الصوفية مستعينا بأسلوب الوعظ و الإرشاد، كما وضع تفاسير أخرى لبعض أسفار العهد القديم، و لكنه استخدم أسلوب التفسير الرمزي الباطني فقط، إذ خلت هذه التفاسير من الوعظ والإرشاد<sup>(39)</sup>.

وكان "سليمان بن موسى القبص" "שלמה בן משה אלקבץ" (1505م - 1590م) معاصرا "ليوسف كارو" و من المقربين إليه حيث أقاما في أدرينفول قبل أن يهاجرا سويا إلى صفد<sup>(40)</sup>، و قد ترك "القبص" أثرا عميقا على الفكر القبالي في صفد، فقد تميز بغزارة انتاجه في كافة المجالات المتنوعة، ففي مجال التفاسير وضع تفسيراً لكل من نشيد الأنشاد والمزامير، و في مجال الشعر ألف عدة أشعار دينية يتلى بعضها منها في الصلوات حتى الآن، وتعد أنشودة "هيا يا عمي نستقبل عروس يوم السبت" "לכה דודי לקראת כלה פני שבת לקבלה"، من أشهر الأشعار التي قام بنظمها، حيث ألفها خصيصاً ليوم السبت، وما زالت تتلى حتى الآن مع حلول يوم السبت. وله عدة مؤلفات صوفية مهمة تعرض من خلالها للمفاهيم الأساسية للفكر القبالي نذكر منها: "عهد اللاوي" "ברית הלוי"، "هودجها"

"אפריון שלה"، "الكنز النفيس" "אוצר נחמד"، "الأسس العشرة" "עשר יסודות"، "مقدمة للفكر القبالي" "הקדמה לחכמת הקבלה"، "التوبة" "התשובה"، "أواصر المحبة" "עבודות אהבה"، ومعظم هذه المؤلفات مازال مخطوطاً<sup>(41)</sup>.

و بعد "موسى القرطبي" "משה קורדובר" (1522م - 1570م) رائد القبالة النظرية في صفد، فقد ولد "القرطبي" في مدينة قرطبة عاصمة الأندلس، وقد عرف بالقرطبي نسبة إليها، و بعد طرد اليهود من إسبانيا هاجرت أسرته إلى فلسطين و انضم للوسط القبالي في صفد وهناك تتلمذ على يد "يوسف كارو"، فدرس أحكام و شرائع التوراة وتلمذ، ولكن الدراسة في هذه المجالات لم تشبع حاجته، فأتجه إلى الدراسات الباطنية الصوفية وذلك بتأثير "سليمان بن موسى القبص"، وقد عكف على دراسة سفر الزوهر، وأضاف إليه وقام بتنظيم وإكمال "مدرش هنعلم" "מדרש הנעלם"<sup>(42)</sup>، الذي يعد جزءاً أساسياً من هذا السفر، و يعتبر "موسى القرطبي" آخر مؤرخي الزوهر قبل طبعته الأولى<sup>(43)</sup>.

ومن أشهر مؤلفاته الصوفية "حديقة الرمان" "פדס רמון ים"، ويتكون هذا المؤلف من اثنين وثلاثين باباً، أعطى "القرطبي" من خلالها صورة كاملة وواضحة عن الفكر القبالي، مثلما انعكس في سفر الزوهر وفي كتب القباليين السابقين عليه. كما وضع تفسيراً لسفر الزوهر عرف باسم "النور النادر" "אור נקד"، ويحتوي هذا المؤلف على ستة عشر جزءاً. وفي مجال الوعظ والإرشاد كتب مؤلفاً صغير الحجم لا تتعدى عدد صفحاته اثنين و عشرين صفحة، وضح فيها العلاقة بين لتصوف اليهودي والأخلاق، وعنوانه "نخلة دبوره" "חומר דבורה"،

وينقسم هذا المؤلف إلى عشرة فصول بعدد دروب الخلق العشرة ويتناول الفصلان الأوليان من هذا المؤلف درب الخلق الأول الذى يعرف بالكتر، أما الفصول الثمانية الباقية فقد ناقش فيها دروب الخلق التسعة الأخرى (44).

وقد طرح "القرطبي" من خلال هذا المؤلف العديد من الموضوعات الأخلاقية المهمة، نذكر منها رأيه الخاص بالطبيعة الإنسانية، فلقد اعتقد "القرطبي" أن الطبيعة الإنسانية جبلت على حب الخير والفضيلة، و أنها خلقت على هذا النحو بالفطرة، و من هنا رأى أنه لا يجب الالتزام بالوصايا لأن الرب أمر بذلك، و إنما يجب الالتزام بها لأن الطبيعة الإنسانية جبلت على الطاعة والفضيلة، كما اعتقد أن الشر عنصر دخيل على مكونات النفس البشرية، لذا يجب على الإنسان مقاومته، كى يعود إلى طبيعته وأصوله و يصبح جزءا فى المنظومة الإلهية (45).

وكان "إلياهو بن موسى دى فيدش" "אליהו בן משה די וידש" من تلاميذ "موسى القرطبي"، و من أهم أقطاب الفكر القبالي حينذاك، و قد اهتم بالدراسة فى أدب الوعظ الصوفي بصفة خاصة، لأنه اعتقد أن هذا النوع من الأدب هو الوسيلة الوحيدة لنشر أفكار القبالة، و جذب العامة لها، و لهذا الغرض وضع عدة مؤلفات كان من أبرزها "مؤلفه" "رأس الحكمة" "ראשית חכמה" الذى كتبه فى عام 1575م، وهو يعد نموذجا للأدب الأخلاق الشعبي، و قد اقتبس اسم مؤلفه من فقرة سفر الأمثال (46): "رأس الحكمة مخافة الرب"، و قد اعتمد فى تأليف هذا الكتاب على سفرى "الزهر" و "النور النادر" لموسى القرطبي، كما استعان بمصادر أخرى غير صوفية كالمدراسيم ومؤلفات الفلسفة اليهودية (47).

ويتضمن هذا المؤلف ثلاثة اتجاهات متنوعة: الاتجاه الأول اتجاه نظرى، تناول من خلاله النظريات القبالية المختلفة التى تعرضت لمفهوم الإله، والاتجاه الثانى أخلاقى سعى فيه إلى إثارة مشاعر الخوف و الرهبة و الخشوع كوسيلة للتوبة والقرب من الرب، والاتجاه الثالث اتجاه عملى، يهدف إلى إرشاد البشر للطريق القويم واتباع السلوكيات الصحيحة فى الحياة اليومية (48).

وعلى هذا الأساس ينقسم مؤلف "رأس الحكمة" إلى خمسة أبواب هى:

"باب الخشوع" "שער היראה"، "باب المحبة" "שער האהבה"، "باب التوبة" "שער התשובה"، "باب الخضوع" "שער הקדושה"، "باب الورع" "שער העוונה"، و قد استخدم المؤلف فى بابى "الخشوع والورع" أساليب متعددة ليدخل فى قلب القارئ مخافة الرب، فلقد وضع أمام القارئ صورا مخيفة للعذاب فى العالم الآخر، مدعيا أنه رأى فى أحد أحلامه روحا مات صاحبها منذ ثلاثة أشهر و قد دار حوارا بينه وبين هذه الروح، فقد سألها "فيدش" عن أحوال عالم الموتى،

فأخبرته بالأهوال الشديدة والآلام التي يعاني منها الموتى، واعتمادا على ما روته الروح قام "فيداش" بعمل إحصاء للعقوبات المختلفة التي يعاقب عليها الفرد بعد موته، كما وضع أيضا قائمة بالأخطاء التي يرتكبها كل عضو من أعضاء الجسم يوميا مثل العين التي تشتت في النساء، واللسان الذي يسب الآخرين واليد التي تسرق والأذن التي تسترقق السمع وغيرها، وقد استنتج من هذه القائمة والإحصاء، إنه لن ينجو أى بشر من عذاب جهنم (49).

وقد شهد القرن السادس عشر الميلادى، مولد "راب اسحق لوريا إشكناز" المعروف "بأرى"، الذى لعب دورا حيويا ومؤثرا فى بلورة الفكر القبالي داخل جالية صفد وخارجها.

ولد "أرى" فى 1534م فى مدينة القدس، وبعد موت والده انتقل للإقامة فى مصر لدى خاله، وهناك أقام ما يقرب من عشرين عاما، اعتاد خلالها على الاعتكاف فى الحقول والإقامة فى عزلة شبه دائمة، و خلال هذه الفترة داوم أيضا على دراسة سفر الزوهر، و تأثر إلى حد كبير بأفكاره، وكان يعتقد أن "شمعون بن يوحنا" مؤلف الزوهر تلقى هذا السفر من الرب مباشرة أو من النبى إيلياهو. وقد أدى تشبعه بالأفكار الصوفية واستغراقه فيها إلى اعتقاده فى أن الكون بما فيه من جماد أوكائنات حية يسعى للإصلاح ويريد التحرر من القيود المادية الثقيلة التى حبس فيها، وقد روى أنه حينما كان يذهب لدراسة التوراة فى الحقول الواقعة على ضفاف النيل كان يرى بعينه عددا لا يحصى من النفوس الحبيسة فى الأشجار والحقول والمياه تريد أن تتحرر من المادة، و قد رأى فى نفسه أنه الشخص الذى يصلح لهذه المهمة، فأخذ على عاتقه تحرير العالم وتخليصه مما علق به من آثار مادية (50).

و فى 1570م هاجر إلى فلسطين، حيث أقام فى القدس أولا ثم انتقل بعد ذلك إلى صفد، وقد، انضم إلى الوسط القبالي الذى ينتمى إليه "موسى القرطبي" وتلمذ على يد "داود بن زيمرا"، وما لبث أن ذاع صيت "أرى" فى وسط جالية صفد، فقد أصبح مرشدا دينيا لها. و قد تحدد أسلوب حياة هذه الجالية وفقا للأصلاحيات التى وضعها "أرى" كما أصبحت مفاهيمه القبالية الأطر الأساسية التى صيغت على أساسها المفاهيم القبالية العامة لجالية صفد، و توفى فى 1572م (51).

ومن الجدير بالذكر أنه لم يؤلف أى كتاب، فقد اعتاد على ترديد أقواله شفاهة أثناء تجواله مع تلاميذه فى الحقول والصحارى خارج مدينة صفد (52)، و يرجع "لحاييم فيتال" "חיים ויטאל" (1543م - 1620م)، الفضل فى نشر أفكار "أرى".

ولد "فيتال" فى مدينة صفد، و قد تعلم التوراة والتلمود من خلال "موسى الشيخ"، ولكن ظروفه العائلية حالت بينه وبين اكمال دراسته الدينية فتوجه

لدراسة الكيمياء ولكنه فشل فى هذا المجال، فعاد مرة ثانية للدراسات الدينية، ولكنه فى هذه المرة وجه اهتمامه لدراسة المفاهيم القبلية معتمدا على سفر الزوهر ، الذى كان له عظيم الأثر عليه، ثم أصبح من تلاميذ " أرى " المقربين، و لذا فبمجرد وفاته انبرى "فيتال" فى جمع المخطوطات التى دون فيها تلاميذ " أرى " أفكار معلمهم ، مدعيا أن هذه المخطوطات تحوى أفكارا صوفية عميقة لا يصح إطلاع العامة عليها، و من ناحية أخرى، فلقد رأى أنه أحق من غيره بورائه أفكار معلمه (53).

وقد وضع "فيتال" مؤلفات عديدة مهمة، منها ما تناول فيه شرح أفكار معلمه ومنها ما طرح فيه مفاهيمه وأفكاره الخاصة ، فمن المؤلفات التى عرض من خلالها أفكار "أرى":

"شجرة الحياة " " לאץ חיים "، وينقسم هذا المؤلف إلى ثمانية أبواب ناقش فى كل باب إحدى نظريات "أرى"، ويعتبر هذا المؤلف الكتاب الجامع لأسس القبالة العملية، و"كتاب التناسخ" "ספר גלגולים"، و قد طرح من خلاله نظرية التناسخ من وجهه نظر "أرى"، و "كتاب النوايا" "ספר הכוונות"، وقد ناقش من خلاله الصلاة التى تشكل عنصرا رئيسيا فى القبالة العملية لدى "أرى" (54).

ومن الكتب التى وضعها "فيتال" و أعرب من خلالها عن وجهات نظره الخاصة به "كتاب الرؤى" " ספר החזיונות"، و قد كتبه فى دمشق التى قضى فيها الأيام الأخيرة من حياته . وقد سجل فى هذا الكتاب الرؤى والأحلام الخاصة به، وكتاب "أمجاد راب حايم فيتال" "שבחי רב" ، وفى مجال الوعظ والارشاد وضع مؤلفه "أبواب الطهارة" "שערי קדושה"، وهو مؤلف صغير الحجم تناول فيه الفساد الانسانى، ويحتوى هذا المؤلف على أربعة أجزاء، ناقش فى الجزء الأول "خطأ آدم"، وكيفية اعادته للطريق القويم عن طريق التوبة، واستخدم فى الجزء الثانى منهج الوعظ والارشاد، و قام برصد الأخطاء ووضع العقوبات المناسبة لها ثم قدم الموعظة فى شكل نصيحة تدعو إلى التوبة، و قد اعتمد فى هذا الجزء على التلمود بصورة كبيرة . وفى الجزء الثالث تناول شرح أفكار " أرى" الصوفية، أما الجزء الرابع فلم يطبع فى كل الطبعات ، وقد تعتمد الناسخون حذفه ، لما به من أفكار شاذة يخشى منها على العامة ، حيث شرح "فيتال" فى هذا الجزء كيفية الوصول لمرتبة الألوهية من خلال طرق صوفية وطقوس سحرية محددة (55).

وقد لعب " إشعياهو هوربيتس " " ישעיהו הורביץ " دورا حيويا فى جالية صفد فى القرن السابع عشر الميلادى ،فقد سعى إلى استقطاب العامة للايمان بمبادئ القبالة و مفاهيمها، كما وضع عدة مؤلفات شرح من خلالها الأفكار

الأساسية في القبالة، و يعد مؤلفه "لوحا العهد " " שני לוחות הברית" من أشهر مؤلفاته ومن أهمها ، وهو يصنف ضمن آداب الوعظ والإرشاد، وقد كان لهذا المؤلف أثر عميق فى نفوس قارئيه ، و لذا سرعان ما انتشر ولقى رواجاً بين العامة (56) .

و من خلال تعرضنا لمؤلفات قبالي صفد ولأنواع الإنتاجات الأدبية التى أفرزتها هذه الجالية اتضح لنا، أنه نما فى صفد فيما بين القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلادى اتجاهان فكريان قباليان : الاتجاه الأول اتجاه نظرى و يعد امتداد للفكر القبالي القديم الذى نشأ فى أسبانيا فيما بين القرنين الثانى عشر والخامس عشر الميلادى، ويعتمد هذا الاتجاه فى مجمله على التأملات الصوفية والنفاسير الرمزية، وتحقيق الخلاص الفردى (57) الذى يعتمد فى أساسه على سعى الفرد لتطهير نسمة (58) وتخليصها مما علق بها من جراء حلولها فى العالم الدنيوى، ومحاولة رفعها للعالم السماوى الطاهر الذى فاضت منه ثابته، و على هذا النحو يتخلص الإنسان من سيطرة قوى الشر، التى حاولت دوما التغلب عليه . وعلى هذا الأساس اهتمت القبالة النظرية بدراسة موضوعات محددة مثل عالم الألوهية بقواه المختلفة ، والفيز ، وخلق العالم وماهية الكون، كما وجهت اهتمامها لدراسة عناصر النفس البشرية، وكان القرطبى من أقطاب الاتجاه النظرى القبالي فى صفد ، ولمع إلى جانبه فى هذا المجال "سليمان بن موسى القبطى " و"فيداش".

والاتجاه الثانى اتجاه عملياً، و يعد " أرى " رائد هذا الاتجاه ، الذى أرسى قواعده الرئيسية وحدد له أطره العامة ، و وضع له هدفاً رئيسياً، وهو التعجيل بقرب مجيء المسيح وتحقيق الخلاص من خلال عملية إصلاح شاملة فى الكون ، ينعكس أثرها على العالم العلوى، فتتحقق له التوافق المطلوب ، وتتضمن عملية الإصلاح النظريات المختلفة التى وضعها " أرى "، وعبر من خلالها عن الخطوات التى يجب اتخاذها لتحقيق التوازن والانسجام فى العالم العلوى والسفلى.

وسنعرض لكل اتجاه من هذين الاتجاهين على حدة، وسنوضح الموضوعات المختلفة والنظريات التى طرحها كل اتجاه.

### - الاتجاه النظرى فى القبالة:

ناقش هذا الاتجاه عدة موضوعات مختلفة كان من أبرزها التوراة، و السفيروت، وأقسام النفس وقد أولى هذا الاتجاه اهتماماً كبيراً لدراسة النسمة بصفة خاصة.

## -التوراة :

تعد التوراة من الموضوعات المهمة التى عالجها هذا الاتجاه . ويقصد بالتوراة لدى قبالي صفد، التوراة المكتوبة التى تتضمن أسفار موسى الخمسة والتوراة الشفوية التى تحتوى على التفاسير التى وضعها حكماء التلمود على أحكام وشرائع التوراة المكتوبة، فيرى "سليمان بن موسى القبطى" أن التورائتين يكملان بعضهما البعض، ولا يمكن وجود أحدهما دون الأخرى، فالتوراة الشفوية لا تقل فى أهميتها أو قيمتها عن التوراة المكتوبة ، كما ذهب "موسى القرطبي" فى مؤلفه " حديقة الرمان " إلى أن التورائتين هما وسيلة معرفة الخالق وسبيل الوصول إليه (59) .

وتعد هذه الآراء تـرديدا وصدى للفكر القبالي القديم ، فلقد احتلت التوراة بشقيها مكانة عظيمة لدى القباليين ، فلقد رمزوا للتوراة المكتوبة بسفيره " النقييرت " أى الجمال و هى السفيره السادسة فى دروب الخلق الإلهية وهى ترمز للعالم الروحى، و رمزوا للتوراة الشفوية بسفيره " الملكوت " أى الملك و هى آخر دروب الخلق الإلهية و ترمز للعالم المادى (60) . ومعنى ذلك أنه على الرغم من احتلال التوراة الشفوية مكانة مهمة لدى القباليين فإنهم لم يساوها بالتوراة المكتوبة ، ويتضح ذلك من قول "سجى ناهور" (1160—1234م) (61) ، حيث يقول:

"إن التوراة المكتوبة رمز الرحمة التى تسكن فى سفيره "النقييرت"، والتوراة الشفوية رمز العقاب و موضعه فى سفيره "الملكوت" (62) .

إذن فالتورائتان فى نظر "سجى ناهور" متناقضتان، حقيقة أن مصدرهما واحد وهو السفىروت أو دروب الخلق الإلهية، ولكن هناك اختلاف فى وظيفة كل منها، وفى المرتبة التى تحتلها.

وتأثرا برأى "سجى ناهور"، نسب راب عزرائيل و هو من أبرز متصوفة جيرونه فى القرن الثالث عشر الميلادى (63) التورائتين لسفيرتى "النقييرت والملكوت"، ولكنه أكد على ارتباطهما بالرغم من اختلاف وظائفهما وتناقضهما، وأضاف إليهما تـوراة ثالثة وهى التوراة القديمة فيقول:

"إن للتوراة ثلاث درجات ترتبط ببعضها بعضا دونما أى انفصال: التوراة القديمة (64) التى تضمنت حروفها أسرار خلق العالم، والتوراة المكتوبة، والتوراة الشفوية، وهذه الثلاث تقابل السفىروت الثلاث الآتية: الحكمة، النقييرت، الملكوت (65) .

ثم طرأ على هذه الفكرة تطور ملموس فى الزوهر، حيث ساوى بينهما مساواة تامة فلقد رأى الزوهر أن الرب استعان بالتورائتين فى عملية الخلق (66)، وأن ألواح الشريعة التى منحها الرب لموسى — عليه السلام — كانت تحتوى على

التوراتيين معا، وحينما أخطأ بنو إسرائيل وعبدوا العجل انفصلت التوراتان، ومع ذلك فلا يمكن فهم التوراة المكتوبة إلا من خلال التوراة الشفوية (67).

وقد سبق وأن طرحت المصادر التلمودية هذه الفكرة، حيث اعتقدت أن موسى — عليه السلام تلقى التوراة الشفوية والمكتوبة من الرب (68).

وقد تأثر " القرطبي " برأى الزوهر السابق، فقد اعتقد "موسى القرطبي " أن موسى — عليه السلام — تلقى التوراتين من الرب على جبل سيناء، و لذا فالتوراتان من وجهه نظره فى مرتبة واحدة (69).

ويرى " القبط " أن التوراتين تحتويان على أسرار عميقة وخفايا غامضة (70).

وقد ساد هذا المعتقد لدى متصوفة جيرونا حيث اعتقدوا أن للتوراة وجهين ، وجهها خارجيا ظاهرا ، ووجهها داخليا باطنيا ، فالتوراة تحتوى على رموز تصف مسار الحياة الخفية للعالم الإلهي، ووظيفة القبالة كشف هذه الرموز والوصول إلى ما وراء المفهوم من المعنى الحرفي الوارد فى التوراة (71). وقد شبه متصوفة جيرونا الظاهر والباطن فى التوراة بالجسد والنسمة، فالجسد هو الجزء الظاهر الواضح للعيان، والنسمة هى الجزء الخفى الذى لا يصل إليه ولا يطلع عليه إلا من كان جديرا به (72).

ويرى الزوهر أن التوراة لا تكشف عن باطنها إلا لمن تعرفه فقط، وقد شبه هذه العلاقة بالحبيب ومحبوبته حيث يقول:

" إن التوراة تكشف عن أسرارها أحيانا ، وتخفيها أحيانا ، وحينما تكشف أسرارها لا تكشفها إلا لمن تعرفه فقط، مثل الحبيبة جميلة الصفات التى حبست فى قصرها . و لها حبيب واحد لا يعرفه أحد. فهو يحبها لأنها تحبه . ويمر دائما أمام أسوار قصرها ويرفع عينه . وهى تعلم أن حبيبها هو الذى ينتظر خارج أسوارها فماذا تفعل ؟ تطل من قصرها وتكشف وجهها لحبيبها ثم تعود وتختبئ ثانية . ولأنها تحبه تجلت له للحظة واحدة لتقوى محبته لها . وهذا الحال مع التوراة. فهى لا تكشف أسرارها إلا لحبيبها. فالتوراة تعلم أن حكيم القلب يزور هيكلها يوميا فماذا تفعل؟ تطل بوجهها من الهيكل وترمز له رمزا. ثم تعود إلى مكانها وتختفى ثانية. وكل الذين كانوا يزورون هيكلها لا يفهمون شيئا سوى حبيبها، الذى يشاق قلبه ونفسه إليها . وعلى ذلك فالتوراة تظهر وتختفى وتتصرف بحب تجاه حبيبها . وهذا هو أسلوب التوراة تظهر فى البداية للإنسان وترمز له رمزا . فإن فهم كان حسنا .....و تكشف له عن كل أسرارها الخفية التى حفظت فى قلبها من قديم الأزل (73). "

و كانت فكرة الظاهر و الباطن من الأفكار الشائعة بين كثيرا من الفرق الإسلامية، كما أن تعريف الزوهر لهذه الفكرة يكاد يتطابق مع تعريف "ابن رشد" لها فقد كان "ابن رشد" يرى "أن فى الشرع أشياء لا ينبغى أن يعلم بحقيقتها جميع الناس و هو ما يعرف بالباطن ، أى تلك المعانى التى لا تتجلى إلا لأهل البرهان " (74) .

و يقصد "ابن رشد" "بأهل البرهان" المتصوفة العالمين ببواطن الأمور، و قد رمز إليهم سفر الزوهر فى النص السابق بكلمة "الحبيب".

وقد تأثر القرطبي بأراء متصوفة جبرونه الخاصة بالظاهر والباطن من التوراة، ولكنه أضاف عنصرين جديدين، أولهما أن التوراتين لهما ظاهر وباطن ومن خلالهما يمكن الكشف عن حقيقته الذات الإلهية والتوصل إلى معرفة أسرار الخلق والخالق ، و الآخر أن القبالة مصدرا يحتوى على العديد من الأسرار التى من خلالها يمكن التوصل إلى الحقائق الغامضة والأسرار الخفية ، وقد اعتبر القبالة أسمى من التوراتين، حيث يقول:

"هناك ثلاث درجات للكشف عن أسرار الذات الإلهية ، وهذه الدرجات هى التوراة المكتوبة، و التوراة الشفوية، والقبالة. و تتكشف هذه الأسرار ليلا. لأن النسمة (75) تكون مستعدة ومهيأة لتلقى الأسرار العليا. ويجب ارتقاء هذه الأسرار درجة تلو الأخرى. فمن يصل إلى الدرجة الثانية فقط يكون مازال بعيدا عن الهدف الكامل . ولا يتمكن من معرفة جميع الأسرار العليا . ومن يصل إلى الدرجة الثالثة يتمكن من الاتصال بالشخنيان (76) وذلك يحتاج إلى قدرات خاصة وطقوس معينة لا يعلمها إلا من استطاع كشف الأسرار العليا (77).

ويرتبط بفكرة الظاهر والباطن للتوراة، وفكرة الجسد والنسمة، فكرة أخرى وهى ارتداء التوراة رداءا خفيا تخفى خلفه أسرارها ولا تخلع هذا الرداء إلا لمن تريد أن تكشف له هذه الأسرار .

فيرى "القرطبي" أن الرب حينما منح التوراة لبنى إسرائيل وضع عليها رداء ليخفى به أسرارها وخفاياها ، وأن وظيفة بنى إسرائيل كشف هذا الرداء للتوصل إلى أسرار التوراة وحكمتها الخفية (78) .

ويرى "حاييم فيتال" فيما يتعلق بالظاهر والباطن من التوراة: "أن البريق هو النور الإلهي الذى يشع بالأسرار الخفية فى التوراة، هذه الأسرار على ظاهرها تجعل النور الإلهي يخبو وينطفئ لأن التوراة على ظاهرها ظلمة. أما أسرار التوراة فهى خلف الرداء المنير (79) . "



فهو يشير إلى أن الأخذ بالظاهر من التوراة يعد دربا من الحماقة، لأن النور الإلهي يختبئ خلف رداء هو باطن التوراة فإذا أزيل هذا الرداء ظهر النور الإلهي.

وقد اقتبس متصوفة صفد هذه الفكرة من سفر الزوهر، فقد أشار إلى الرداء الذى ترتديه التوراة لتخفى وراءه أسرارها ، و اعتبر أن من يعتقد فى أن المغزى من التوراة هو معانيها الظاهرة الجلية يعتبر أحمقا، فيقول:

"..... حينما تهبط الملائكة ترتدى رداء هذا العالم . وإن لم ترتد هذا الرداء لا تستطيع أن تحل فى هذا العالم، ولن يستطع العالم تحملها . وإذا كان الحال على هذه الصورة مع الملائكة فما بال التوراة التى خلقت الملائكة وخلقت العالم بأسره (80) قالتوراة إن لم ترتد رداء يتناسب مع هذا العالم لن يستطع أن يتحملها . ولذا فإن قصص التوراة ورواياتها هما رداؤها . ومن يعتقد أن هذا الرداء هو التوراة فهو مخطئ . و لن يكن له نصيب فى العالم الآخر . انظر هناك رداء ظاهر للكل ..... والحمقى لا ينظرون إلا لهذا الرداء وهو قصص التوراة . ولكنهم لا ينظرون إلى ما وراء الرداء أما الحكماء فلا ينظرون للرداء..... (81) "

ويسرى " القرطبي " أن التوراة فى صورتها الظاهرة تحتوى على ثلاثمائة و أربعين ألف حرف ؟ أما فى صورتها الباطنة فتحتوى على ست مائة ألف حرف بعدد بنى إسرائيل الذين خرجوا مع موسى — عليه السلام — من مصر طبقا للإحصاء الذى ورد فى سفر الخروج (82) وينتمى كل فرد من بنى إسرائيل لحرف من حروف التوراة الباطنة ، وترتبط نسمة بهذا الحرف، الذى يرتبط بدوره بالمصدر العلوى . وعلى هذا الأساس تكون التوراة هى وسيلة ربط الفرد بجذوره العلوية، وتصبح لكل نسمة طريقته الخاصة فى فهم التوراة (83).

و من المفاهيم الجديدة التى استحدثها قباليو صفد فيما يتعلق بالتوراة، نظرتهم لصورة التوراة قبل خطأ آدم الأول، فلقد ذهب القرطبي إلى أن التوراة كان لها شكل محدد قبل خطأ آدم، ولكن بعد الخطأ تغير هذا الشكل، نتيجة انتقالها من عالم لآخر، فقبل خطأ آدم كانت تحيا فى العالم العلوى النقى لذا كانت تتسم بالروحانية وكانت ترتدى رداء من نور، ولكن بعد الخطأ هبطت التوراة للعالم السفلى وكان لابد من ارتدائها رداء آخر يتناسب مع طبيعة هذا العالم المادى، فتبدلت طبيعتها من الروحانية إلى المادية، و ارتدت رداء آخر من الجلد (84).

وقد ظهرت البوادر الأولى لهذه الفكرة فى "سفر الباهير"، فقد اعتقد مؤلفه أن آدم كان يرتدى رداء فى العالم السماوى، ولكن حينما أخطأ أصبح عاريا، فمنحه

الرب رداء آخر من الجلد (85).

ثم تطورت هذه الفكرة فى سفر الزوهر إلى حد ما، فأصبح آدم هو المسئول عن خلع أردية النسومات والاحتفاظ بها فى العالم العلوى، ومنحها رداء آخر يتناسب مع طبيعة العالم الذى ستعيش فيه (86).

ثم حول قباليوصفد هذا الرداء من كونه مجرد رداء خاص قاصرا على الجنس البشرى إلى رداء عام ترتديه التوراة أيضا.

**وقد تحدث " آرى " عن صورة التوراة وصورة آدم أيضا فقال:**

"حينما خلق آدم كان ذا جسد شفاف نقى سام وبعد الخطأ تبدل حاله، و كان للتوراة جسد روحي محفوظ فى جنة عدن، ولكنها فقدت جزءا من روحانيتها بعد خطأ آدم (87) ."

وقد اعتبر متصوفة صفد وصايا التوراة أمرا مقدسا واجب التنفيذ لا يجب انتظار مقابل له، فقد رأى " القبط ":

"إن الوصية والأجر شيء واحد ..... ولذا قيل أجر الوصية وصية . لأن النفس حينما تنفذ الوصية يضىء نور الوصية لها وحينما لا تلتزم النفس بهذه الوصايا تحل عليها ظلمة لا نهاية لها وهذه الظلمة هى العقاب والعذاب الذى تتاله النفس إلى الأبد (88) ."

ويرى "فيداش " أن لكل وصية من وصايا التوراة مغزى صوفيا من شأنه أن يكشف عن الأسرار الإلهية، وذهب إلى أن الالتزام بوصايا التوراة هو الطريق الآمن والسبيل الوحيد لسلامة الإنسان، و أعرب عن اعتقاده بأن إسرائيل هى الوحيدة المكلفة بالحفاظ على وصايا الرب والالتزام بها، وقد ترتب على ذلك تحمل إسرائيل لمصير العالم فيقول :

"عرف خالق العالم باله إسرائيل، ومعنى إله إسرائيل أن أسرارته الإلهية وخفاياه لا تكشف إلا لإسرائيل . ولو لم تكن إسرائيل موجودة لما كان هناك عالم (89) ."

وتعتبر هذه الأفكار ترديدا للأفكار التى سبق وأن تناولها قباليوجيرونه ، فلقد ساد الاعتقاد فى أن ما يحدث فى العالم السفلى ينعكس على العالم العلوى ، فإذا التزم بنو إسرائيل بوصايا الرب سيحدث انسجام وتوافق فى العالم السفلى، وينعكس هذا الانسجام والتوافق بدوره على العالم العلوى ، فيحدث الفيض الإلهى على العالم، والعكس فإن لم يلتزم بنو إسرائيل بوصايا التوراة سيحدث نوع من التنافر فى العالم السفلى ويؤثر هذا بدوره على العالم العلوى، الذى يشهد صراعا حادا بين قواه المتعددة مما يودى إلى توقف الفيض الإلهى الذى كان الرب يمنحه للعالم

نتيجة التزام إسرائيل بوصاياها وعلى هذا الأساس يقول "فيداش" "لو لم تكن إسرائيل موجودة لما كان هناك عالم".

و يعتبر "راب عزرائيل" من أصحاب هذا الرأي فهو يعتقد أن وظيفة الانسان الرئيسية في هذا الكون وقف الانفصال بين النسمة ومصدرها الإلهي ، فلا بد من وجود اتصال مستمر، ولن يتمكن الانسان من حدوث هذا الاتصال إلا من خلال الالتزام بالوصايا واتباعها ، فوظيفة الوصية رفع النسمة إلى أعلى، وخلق حالة اتصال دائمة مع مصدرها العلوي، مما يحدث نوعا من الانسجام في هذا العالم ، وتتوقف الصراعات بين قواه المختلفة، وإن لم يلتزم الانسان بالوصية فإن نسمة تنجذب للظلام، وتغرق فيه و هو ما سبق وأن أشار إليه "فيداش" (90).

وقد اتخذت هذه الفكرة صورة أكثر وضوحا في سفر الزوهر، الذي اعتبر تنفيذ الوصية عملية بناء في العالم الإلهي ، وانتهاك الوصية عملية هدم في هذا العالم (91)

ومما سبق يتضح أن رواد القبالة النظرية في صفد قد تأثروا بأفكار متصوفة جيروناه فيما يتعلق "بمفهوم التوراة" فاقتبسوا بعض أفكارهم . يضاف إلى ذلك أنهم استحدثوا بعض الأفكار الجديدة وطرحوها من خلال مؤلفاتهم .

#### - السفىروت (دروب الخلق):

من الموضوعات الأخرى التي تناولها متصوفة صفد في مؤلفاتهم، علاقة السفىروت بالإله من ناحية، وعلاقتها باسمه من ناحية أخرى.

لقد ناقش "القرطبي" علاقة السفىروت بالإله في الباب الرابع من مؤلفه "حديقة الرمان" تحت عنوان "الذات والأوعية"، وهو يقصد "بالذات" الإله، ويقصد "بالأوعية" الهيكل أو الجسد الخارجى للسفىروت . وقد تحدث في هذا الباب عن ماهية السفىروت بوصفها أداة للفيض الإلهي ، وتناول كيفية خلق السفىروت من الإله أو بعبارة أخرى كيف خلق المادى الملموس من الروحى ؟

وقد حاول "القرطبي" بصورة أو أخرى أن يجد حلا لهذا التناقض مستعينا بسفر الزوهر، فذهب إلى أن السفىروت عبارة عن نسمة انبثقت من الذات الإلهية عبر اللانهائى ، وهذه النسمة لها رداء خارجى يعرف بالوعاء ولكل وعاء اسم يعرف به ، ويظهر الوعاء في صورة مادية مجسمة، وبداخله نسمة روحية لا ترى، وقد ضرب مثلا على ذلك بالإنسان ، فالإنسان يتكون من جسد مادى ملموس مرئى ، ونسمة روحية داخلية غير مرئية ، بمعنى أن الجسد هو الوعاء أو الرداء الذى ترتديه النسمة، كذلك الحال بالنسبة للسفىروت، فبداخلها نسمة لا ترى ومحاطة من الخارج بأوعية ذات مسميات مختلفة ومتوعة.

## فيقول "القرطبي" في مؤلفه "حديقة الرمان":

" يجب أن نعلم أنه في بداية الفيض انبثق من اللانهائي عشر سفيروت . وهي شئ واحد ووحدة كاملة متكاملة . وهذه السفيروت عبارة عن نسمات ترتدى السفيروت العشر التي تعرف بالأوعية ..... فالسفيروت هي ذات الخالق وهي النسمة التي تنتشر داخل السفيروت أى الأوعية، ولذا عرف اللانهائي بنسمة للنسمات ، لأن نسمة السفيروت روحية ..... وكما أن نسمة الإنسان واحدة ولاستطيع أن تصل إلى حقيقتها أو رؤيتها إلا من خلال أفعالها التي ترى، وبأعمالها التي تقوم بها أعضاء الجسد المادى فكذلك الحال بالنسبة للسفيروت ... (92).

وتجدر الإشارة أن الزوهر قد عالج قضية علاقة السفيروت بالإله من ذى قبل، و ما توصل إليه " القرطبي " فى هذه القضية لا يختلف كثيرا عما ورد فى سفر الزوهر .

فيرى الزوهر أن الرب الذى أطلق عليه "العله الأولى" "עילות העילות":

" خلق عشر سفيروت، ودعا " الكثر " أو " التاج " مصدرا وبه اللانهائي، واللانهائي ليس له شكل أو صورة ولا يوجد وعاء يمكن أن يحتويه ..... بعد ذلك صنع وعاء صغيرا و أفاض فيه من اللانهائي ودعاه حكمة ثم أطلق على نفسه الحكيم وبعد ذلك صنع وعاء كبيرا ودعاه بحرا و اسماء " بيناه " الفهم " ودعا نفسه العارف . فهو حكيم وعارف لأن الحكمة لا تدعى حكمة من ذاتها . و لكن عرفت بالحكمة لأن الحكيم يملؤها . والبييناه لم تعرف بالبييناه لذاتها و لكن لأن العارف يملؤها و لو أنه فارقتها ستظل خاوية جوفاء ثم صنع سبع أوعية و دعاها الجدولاه (العظمة) ، والجبوره (القوة) ، والتفثيرت (الجمال) ، والنيتسح (النصر) ، واليهود (المجد) ، و اليسود (الأساس) والملكوت (الملك) ..... وهذه الأوعية تخضع لسلطانه فأحيانا ينقص منها وأحيانا يضيف إليها ، والفيض الذى بها يزيد أو يقل وفق رغبته ..... (93).

و يتضح لنا من نص الزوهر السابق أن " الكثر " أسمى وأعلى من اللانهائي، وأن ثمة صلة ما تربط بين اللانهائي الذى يعتبر بمثابة اله خفى علوى والسفيروت التي تعتبر تجلى للإله . ولأن الرب لا يمكن أن يحتويه وعاء واحد خلق عدة أوعية وأفاض فى كل وعاء جزءا من نسمة ، فأفاض من حكمته على الوعاء الأول ودعاه حكمة وأفاض من معرفته على الوعاء الثانى ودعاه بيناه، وهكذا أصبح كل وعاء يحتوى على نسمة روحية تنسب للرب ، وبالتالي فإن هذه السفيروت لا تعتبر أوصافا للرب أو مسميات له لأنه مصدرها وأصلها .

و لا شك فى أن سفر الزوهر قد تأثر فى هذه النقطة بنظرية الفيض

الأفلاطونية ،التى انتشرت على نطاق واسع بين الفلاسفة المسلمين أيضا و بخاصة الفارابى و ابن سينا ،"فالكثر" الذى أشار إليه الزوهر هو العقل الأول الذى فاض من العلة الأولى لدى الفلاسفة المسلمين و "اللانهاى" هو العقل الثانى ، و هو صورة الفلك الأقصى أو النفس كما يطلق عليه ابن سينا ، و من هذا العقل فاضت عشرة عقول آخرها العقل الفعال المدبر لعالم الكون و الفساد ، و قد أطلق عليه الزوهر " الملكوت " و هو يرمز للعالم المادى (94).

و قد أوجدت هذه النظرية ردا للسؤال الذى سبق أن أثاره القرطبى عن كيفية خلق المادى من الروحى ، حيث استبعدت تدخل الإله فى خلق العالم المادى و نسبته للعقل الثانى ، ونسبه القرطبى لللانهاى اعتمادا على رأى الزوهر.

ويتضح أثر هذه النظرية على "القرطبى" أيضا من الفقرة التالية التى وردت فى مؤلفه "حديقة الرمان ":

"لا يجب أن نصف الإله بأى أوصاف أو نسميه بأية مسميات أو نقول إن السفىروت هى أسماء الرب . لأن السفىروت وسيلة لتجلى أعمال الرب ، وهى ليست الرب أو اسمه . فلا يجب أن نقول إن الرب حكيم لأنه مصدر الحكمة التى تعتبر إحدى أدواته . وهو مصدر كل الأنوار ونسمة كل النسمات (يشير إلى إفاضة جزء من نسمة فى كل وعاء من الأوعية العشرة). وعلى الرغم من أن السفيرة الأولى تعرف "بالحكمة" ، فهى لا تعتبر الرب لأنه مصدر الحكمة التى فاضت فى هذا الوعاء (95).

فمن خلال هذه الفقرة ينفى القرطبى وجود أى تداخل بين عالم السفىروت المادى وعالم الإله الروحى وبناءا على ذلك استنكر القرطبى إطلاق مسميات محددة على الرب مثل "اللانهاى" أو "الكثر" ، وذهب إلى أن "الكثر" يختلف عن "اللانهاى" ، و على هذا النحو كيف يطلقا كاسم لذات واحدة وهى الذات الإلهية .

وتجدر الإشارة إلى أن " مائير بن جبأى " قد سبق وأن عالج هذه المسميات التى وضعت كأسماء للرب فى كل من مؤلفيه "العبادة المقدسة" و"طريق الإيمان"، فيقول فى مؤلفه العبادة المقدسة ":

"إن الألوهية التى تعتبر مصدرا لكل الوجود أسمى من أى شىء. والإنسان لا يستطيع أن يضع لها إسما محددا فالمسميات "اللانهاى" و "عالى العلى" " ٥٦٦ המעלה " و" التاج الأعلى " "כתר עליון" ، ألفاظ فقط نحاول من خلالها أن نصف الإله الخفى. لأن اسمه أبدى وغير محدد أو معلوم ..... واسمه قديم كقدمه. لأن التاج مع كونه قديم قدم اللانهاى إلا أنه أعلى منه وأرفع منه و هو اسمه غير المفارق (96) ."

وهنا يميز " ابن جبأى" بين "الكتر" و" اللانهائى"، ويعتبر " الكتر" أسمى من اللانهائى، و فى ذات الوقت يميز الإله عن الكتر و اللانهائى، على نحو ما أشار الزوهر من ذى قبل .

وقد ناقش "حاييم فيتال" علاقة اللانهائى بالسفيروت فى مؤلفه " أبواب الطهارة" "שלערי קדושה" معبرا من خلال هذا النقاش عن رأى "أرى".

لقد اعتقد "فيتال" بتأثير سفر الزوهر أيضا أن ثمة علاقة تربط بين السفيروت و اللانهائى تتمثل فى علاقة الفيض، ولكن "فيتال" عالج هذه الفكرة معالجة تختلف عن القرطبى، فلقد رأى أن " اللانهائى" انبثقت منه خمسة عوالم هى: "آدم الأول" "أدم كدمون" و "عالم الفيض" "עולם האצילות" و "عالم الخلق" "עולם הבריאה" و "عالم المركبة" "עולם היצירה" و "عالم الملائكة" "עולם העשיה" (97).

ثم بعد أن فاضت هذه العوالم الخمسة من اللانهائى، انبثق من العوالم الأربعة السفيروت فلقد استبعد العالم الأول "آدم الأول" من عملية انبثاق السفيروت، لأنه يحوى بداخله العوالم الأربعة الأخرى، وقد أطلق عليه فى بعض الأحيان "الكتر"، و معنى ذلك أن "فيتال" اعتبر الكتر أسمى من اللانهائى متفقا فى ذلك مع القرطبى و ابن جبأى حيث استبعد "فيتال" "الكتر" من التدخل فى خلق الوجود المادى فهو بمثابة العقل الأول، و نسب عملية الخلق للعقل الثانى أو اللانهائى، ثم فاضت عشر درجات من العوالم الأربعة تقابل السفيروت العشر أولها الحكمة والبيناه ولهما طرفان هما التفنيرت والملكوت ويحيط بهما ست سفيروت هى الحيسد والدين والجوراه والنيستح والهود واليسود (98).

وهذه السفيروت ذات طابع مزدوج كما هو الحال لدى القرطبى فهى تحوى من الداخل النور الإلهى الذى أطلق عليه القرطبى النسمة و من الخارج الوعاء أو الرداء (99).

اذن يمكننا إجمال نظرية "فيتال" عن السفيروت على هذا النحو، فى البداية انبثق من اللانهائى خمسة عوالم، استبعد منها العالم الأول أو الكتر وانقسمت العوالم الأربعة الباقية إلى عشر سفيروت ومنها خلق العالم.

ومما سبق يتضح أن السفيروت وفقا لما ورد لدى قبالى صفد فاضت من اللانهائى و ذلك بناء على ما ورد فى سفر الزوهر، و أن السفيروت هى وسيلة لتجلى القوى الإلهية، حيث تنتشر الذات الإلهية عبر هذه السفيروت معبرة عن قواها المختلفة.

شغلت النسمة حيزا كبيرا في فكر متصوفة صفد ، و كانت النسمة تحتل مرتبة مهمة في الفكر القبالي منذ بدء ظهوره في أسبانيا في بداية القرن الثاني عشر، حيث أولت لدراستها اهتماما كبيرا، وأسفر ذلك عن وضع العديد من المؤلفات التي تتناول موضوعات مختلفة تتعلق بالنسمة مثل مصدرها و وظيفتها و أقسامها و درجات و مراحل الوصول إليها، و قد ناقش متصوفة صفد هذه الموضوعات أيضا متأثرين بأرائهم و أفكارهم بأراء متصوفة جيرونا ، على نحو ما سنرى.

تحدث "فيداش" في أكثر من مؤلف عن مصدر النسمة ، وقد حدث لديه نوع من التخطب في تحديد مصدرها ففي فقرة واحدة حدد مصدرين للنسمة فيقول:

"إن نسمة الإنسان جزء إلهي فاض من أعلى ، حقيقة أن النسمة تهبط للعالم السفلي، ولكنها تظل على اتصال بجذرها الأصلي كرسى المجد .....إن النسمة هي الخيط الذي يربط كل العوالم وهي التي تحقق الاتساق والانسجام، وحينئذ ترتبط كل العوالم سويا من خلال النفس و الروح ..... (100)".

ففي النص السابق، حدد "فيداش" مصدرين لانبثاق النسمة ، أولهما الإله ذاته ، حيث اعتبرها جزءا منه، و الآخر كرسى المجد .

وقد سبق وأن تحدث متصوفة جيرونا عن هذين المصدرين بوصفهما مصدرا لانبثاق النسمة فورد في سفر الزوهر :

"كل النسيمات تفيض من الجسد المقدس ، وتحل بالبشر ، من أى مكان تأتي من المكان الذى يعرف "ياه " " ٦١٠ " ، و تعتبر كلمة "ياه " اختصارا للفظ "يهوه " ٦١٠٦١ " فى اليهودية، و معنى ذلك أن النسمة فاضت من الرب ذاته الذى أشار إليه فى النص السابق بقوله "الجسد المقدس" (101) "

كما أشار "موشيه بن نحمان" (1195 - 1290 م) (102) و هو من متصوفة جيرونا إلى مصدر النسمة الآخر الذى حدده فيداش " بكرسى المجد "، حيث يقول فى تفسيره لسفر أيوب:

" تفيض النسيمات من البئر الذى يتدفق من جنة عدن و من الحكمة أن النهر الذى يخرج من عدن لا يتوقف وكل النسيمات تتصل بعرش المجد " (103) .

وتجدر الإشارة إلى أن تعدد مصادر النسمة واختلافها كان شائعا فى القبالة القديمة، وقلما نجد اتفاقا على مصدر واحد لها، وقد استمر هذا الخلاف لدى متصوفة صفد أيضا.

وفى الفقرة الأخيرة التى أوردها "فيداش" ذكر العبارة التالية:

"وحينئذ ترتبط كل العوالم سويا من خلال النفس والروح"، وهذه الفقرة تشير إلى أقسام النسمة، فلقد تحدث عن النسمة ثم الروح والنفس، وقد أكد على ارتباط هذا الثالوث ببعضه فى وحدة واحدة، وحينما يحدث التوافق والانسجام بين هذا الثالوث، تحدث الوحدة والانسجام فى العالمين العلوى والسفلى.

وتكاد تكون هذه الفقرة تكرارا لما ورد فى سفر الزوهر فى النص التالى: "هناك ثلاث أرواح تخرج وتتجول فى ثلاثة عوالم. وترتبط ببعضها البعض. إن النسمة تخرج وتصعد بين جبال منفصلة وتتصل الروح بالنسمة وتهبط إلى أسفل كى تتصل بالروح وتتصل هذه بتلك فالنفس والروح ترتبطان ببعضهما بعضا والنسمة تسيطر على البشر ..... (104)"

إن نص الزوهر السابق يشير إلى وحدة أقسام النفس وارتباطهما ببعضهما بعضا، لأن كلا منهما يكمل الآخر ويسير وفقا للدور المحدد له فى النظام الكونى مما يؤدي إلى تحقيق التكامل والانسجام المطلوبين لكمال العالم.

وفى موضع آخر من مؤلف "رأس الحكمة" يرى "فيداش"، أن النسمة فاضت من زواج الذكر والأنثى، مما يعنى أن السفىروت هى مصدر النسمة، وذلك لأن سفيرة التفوير ترمز للعنصر المذكر فى الفكر القبالي وسفيرة الملكوت ترمز للعنصر المؤنث، و من خلال زواج هذين العنصرين انبثقت النسمة (105)، فيقول فيداش:

"أن النسمات تتطلع للانسجام والاتحاد. وهى تصل إليهما من خلال الزواج المقدس. فكما أن الجسد يخلو من النقص. كذلك تخلو النسمات من النقص.....بالزواج تكتمل النسمات الذكر والأنثى .....و حينما يجتمع الرجل بزوجته فإن روح الشخيناة تحل عليه..... (106)"

وتعتبر "فكرة إفاضة النسمات عن طريق الزواج"، من الأفكار التى كانت شائعة فى القبالة القديمة، وقد عالجها سفر الزوهر على نطاق واسع فى معظم أجزائه (107).

وفى جزء آخر من مؤلفه "رأس الحكمة" يصف "فيداش" المراحل التى يجب أن يمر بها الفرد كى يصل للنسمة، وقد حددها فى ثلاث مراحل هى: الإيمان والعقيدة والسعادة، وهو يعتقد أن مرحلة السعادة هى التى تصل للشخيناة أو للنور الإلهى مباشرة، أى أن السعادة هى وسيلة ربط الإنسان بالعالم الإلهى.

ومن الواضح أنه استخدم مصطلحات "الإيمان والعقيدة والسعادة" رمزا لأقسام النفس و هى: النفس والروح والنسمة، وتعتبر النسمة أعلى مراتب النفس.



وذهب "فيداش" إلى أن الانسان يحصل على هذه المراتب تدريجيا، فبداية ينال النفس، رمز الإيمان، ثم يرتقى درجة ، فينال الروح و هي رمز العقيدة، ثم يرتقى أكثر فينال النسمة، رمز السعادة (108).

ومن الجدير بالذكر ، أن سفر الزوهر قد سبق وأن أشار إلى ارتقاء الإنسان لهذه المراتب درجة تلو الأخرى ، واعتبر النسمة أسمى هذه الدرجات ، فحينما يصل الإنسان إليها يكتمل من جميع الجوانب (109).

ويتضح من العرض السابق لأراء متصوفة صفد ، فيما يتعلق بتصوراتهم وأفكارهم عن التوراة و السفىروت ( الدروب ) و النسمة، أنهم اعتمدوا اعتمادا كليا على الفكر القبالي القديم الذى نشأ فى أسبانيا فى القرن الثانى عشر الميلادى، فلقد تناول متصوفة صفد نفس الموضوعات التى سبق و أن طرحها رواد القبالة القديمة، كما عالجوها بنفس الأسلوب الذى عالج به متصوفة جيرونا هذه الموضوعات، و طرحوا أفكارهم بناء على المفاهيم التى سادت لدى متصوفة جيرونا ولا شك أن سفر الزوهر كان له عظيم الأثر على الجانب النظرى فى قبالة صفد، فمعظم أفكار القرطبى فيما يتعلق بالتوراة و السفىروت تعتبر ترديدا لما ورد فى سفر الزوهر ، ولاعجب فى ذلك لأن "موسى القرطبى" ساهم فى إعداد وتنظيم جزء كبير من هذا السفر، مما أتاح له فرصة الاطلاع عليه والتعمق فى دراسته ثم التأثير به.

تعتبر الاسهامات التى ساهم بها "القرطبى" أو "أرى" أو "فيتال" فيما يتعلق بإضفاء مفاهيم جديدة على التوراة أو إضافة عناصر جديدة لها ضئيل إذا قارناها بأثر الزوهر على "القرطبى" أو "فيتال"، فالأفكار التى استحدثتها كل منهما لا تعتبر تطورا أو تجديدا لمفهوم التوراة ، وينطبق نفس القول على السفىروت و النسمة .

كان لسفر الزوهر أثر بارز على قبالي صفد ونذكر منهم "القبص" و"فيداش" و "أرى" ، و قد لمع إلى جانب الزوهر "راب عزرائيل" ، فقد استعانوا ببعض من أفكاره فى طرح موضوعاتهم .

كانت قبالة جيرونا هي المصدر المباشر الذى استقى منه متصوفة صفد أفكارهم القبالية، و من خلال هذا المصدر وصلت بعض أفكار الفلسفة اليونانية و الإسلامية لمتصوفة صفد ، فمن الثابت أن قبالي جيرونا قد اقتبسوا معظم أفكارهم من الفلاسفة اليونانيين عبر مصادر الفلسفة الإسلامية.

### القبالة العملية:

تعتبر القبالة العملية العنصر البارز الذى منح قبالة صفد شهرتها وتميزها ، فما وصل إليه قباليو صفد فى هذا المجال يعد تطورا للفكر القبالي ، وتغييرا لمساره القديم الذى اعتمد فى مجمله على التأملات الصوفية وكشف الأسرار من خلال تفسير التوراة ، للوصول إلى خفايا الذات الإلهية وبالتالي معرفة حقيقة الإله.

ويعتبر " اسحق لوريا " رائد القبالاه العملية فى صدف ، فقد خطى خطوات واسعة فى هذا المجال ، و مهد الطريق لخلفائه أمثال " حاييم فيتال " و " يوسف بن طبول " لتطوير القبالاه العملية والإضافة لمفاهيمها و عناصرها ، التى أرسى قواعدها الأساسية ووضع لها خطوطها العامة .

وقد كانت الأحوال فى صدف مهينة ومعدة لتقبل هذا النوع من القبالاه، الذى عبر عن التطلمات الروحانية غير المحدودة ، و كان الفرد هو محور القبالاه العملية فلقد رأى " آرى " أنه فى مقدور الفرد إصلاح العالم أو إفساده من خلال أعماله ، فالترام الفرد بالوصايا الإلهية يودى إلى إصلاح العالم و إرضاء الرب و مخالفته لها يودى إلى وقوع خلل عام فى العالم العلوى.

كما اعتقد " آرى " إن التزام الفرد بوصايا الرب يمنح الرب القوة و العظمة، و عدم التزامه بأوامره يضعف قواه ، وقد بنى " آرى " هذا الرأى معتمداً على تفسير فقرة المزامير <sup>(110)</sup> : " أعطوا عزا لله ..... " <sup>(111)</sup> ، اذن فى يد الانسان قوة صوفية قادرة على إضعاف الإله أو تقويته .

وقد رأى " آرى " أن الثوب النورانى الذى أشارت المزامير إلى إرتداء الرب له فى الفقرة التالية : " اللابس النور كثوب الباسط السموات ..... " <sup>(112)</sup> عبارة عن نسيج من أعمال الإنسان الصالحة.

واعتبر " آرى " الفرد محل سكن الرب اعتمادا على تفسير فقرة ملوك أول : " لأنه هل يسكن الله حقا على السماوات وسماء السماوات لا تسعك ..... لتكون عينك مفتوحتين على هذا البيت ليلا ونهارا ..... لتسمع الصلاة " ، و فقرة إشعيا :

" هكذا قال الرب. السماوات كرسى والأرض موطن قدمى أين البيت الذى تبنون لى وأين مكان راحتى " <sup>(113)</sup> ، و ذهب إلى أن قلب الإنسان هو أصلح مكان لإقامة الرب . وتجدر الإشارة ، إلى أن سفر الزوهر قد سبق وأن أشار إلى مفهوم سكن الرب فى قلب الإنسان أوفى وسط صلواته التى يصلحها فى معبد الرب <sup>(114)</sup> .

اذن فقد منحت قبالاه " آرى " العملية، للإنسان قيمة ووزنا، و جعلت له دورا محوريا فى تنظيم أمور العالم العلوى ، فالفرد هو الذى يمنح الرب القوة و العزة و السكن وبالتالي لم يصبح الإنسان عبدا للرب، و لكنه أصبح عنصرا من عناصره <sup>(115)</sup>

و تعتبر نظرية "النوايا " <sup>הכוונות</sup> ، لدى " آرى " من أهم موضوعات القبالاه العملية ، فلقد احتلت هذه النظرية مكانة مهمة فى قبالاه " آرى " ، لأنها اعتبرت أساس العمل الصوفى، فهى الوسيلة الرئيسية التى يستطيع الفرد من خلالها أن يصلح العالم العلوى.

ويعرف " آرى " " النية " بأنها عمل روحى من جانب الإنسان يستطيع من خلاله أن يتصل بالعالم العلوى و يتفاعل معه، لا من أجل ذاته فقط و لا من أجل العالم الدنيوى ، وإنما من أجل إصلاح العالم العلوى (116) .

ومن الأمثلة التى يمكن من خلالها تطبيق نظرية " النوايا " " الصلاة " التى بواسطتها يمكن حدوث إصلاح فى المجال العلوى وخاصة فيما يتعلق بإصلاح " الملامح " " אפרים "، ويقصد " آرى " بها السفירות ، ولأن الصلاة تقوم بدورا حيويا فى إصلاح هذه " الملامح "، حرى بنا أن نوضح المقصود بها .

لقد أطلق " آرى " على السفירות كلمة " ملامح " " אפרים " و هى تعنى "الشيء المجسم ذو الملامح والقسمات " ، وقد أطلق على كل سفيرة من السفירות مسمما آخر فأطلق على الكתר "طويل الأنف " " ארך أنפין "، وأطلق على سفيرة الحكمة " "الأب " " אבא " وأصبحت تشير إلى العنصر المذكر ضمن دروب الخلق، وأطلق على سفيرة " البيناہ " " الأم " " אמה " وأشارت إلى العنصر الأنثى فى دروب الخلق ومن زواج هذين العنصرين ولدت السفירות التالية: التقييرت، الجبوراہ ، اليهود ، الجدولاه ، النيتسح ، اليسود، وقد أطلق " آرى " عليها " صغير الأنف " " זעיר אפין " وهو عنصر مذكر ، ثم أطلق على سفيرة " الملکوت "، و هى آخر دروب الخلق ، " الأنثى " " נוקבא "، واعتبرها عنصرا مؤنثا (117).

و قد اعتقد " آرى " أن كل فرد مسئول عن الحفاظ على استمرار زواج هذه العناصر ، لأن استمرار زواجها يعنى استمرار تدفق الفيض الإلهى على العالم السفلى، و اعتبر الصلاة إحدى وسائل الحفاظ على هذا الزواج .

لقد رأى " آرى " أن كل جزء من أجزاء الصلاة له دور فى إصلاح العالم، فعلى سبيل المثال رأى أن الغرض من " صلاة الشمع " - و هى أول أجزاء الصلاة - (118) استمرار زواج ملمحى " الأب " " بالأم "، مما يتبعه استمرار زواج ابنهما " صغير الأنف " " بالأنثى "، فهما فى رأى آرى أكثر الملامح حاجة للإصلاح، ولذا يجب ولادتهما من جديد ، وحينئذ تكتمل صورتها وهيتهما وتتصلح بقية العوالم التى تليها ويصل إليها الفيض (119).

ويلى قراءة " الشمع "، صلاة العميداه أو " الشمونية عسريه " (120)، وتشهد كل بركة من بركات هذه الصلاة التى يبلغ عددها تسع عشرة بركة مجهودا روحيا عظيما لإصلاح الأنثى التى أصابها الفساد ، و ذلك كى تتمكن من إتمام الزواج وجها لوجه (121) مع "صغير الأنف "، ويجب على المصلى فى هذا الجزء من الصلاة أن يبذل مجهودا ضخما كى يجعل الزواج يتم وجها لوجه ، لأنه هو الزواج الصحيح الذى يوحد الذكر بالأنثى توحدًا كاملا، وحينئذ يندفع الفيض عبر الأوعية

دون توقف ويستمر فى الانتشار من أعلى إلى أسفل، و فى البركة الأخيرة من هذه الصلاة يكتمل الزواج الذى يعتبر ثمرة عمليات مستمرة ومعقدة للغاية ويصل الإنسان إلى عالم الفيض الإلهى (122).

اذن يمكننا اعتبار اداء صلاة "العميداه" بمثابة طقس زواج إلهى فى العالم العلوى، يتم من خلال نوايا الانسان الصوفية .

وبعد الانتهاء من صلاة "العميداه"، يرجع المصلى إلى الخلف ثلاث خطوات، ويرى فيتال " أن الغرض من ذلك إفساح مكان لهبوط الفيض الإلهى، لأنه بمجرد زواج صغير الأنف من الأنثى، يهبط الفيض الإلهى وإن لم يفسح المصلى مكانا لهذا الفيض يرفع ثانية إلى أعلى، لذا حينما ينتهى المصلى من أداء صلاته يتجه للخلف ثلاث خطوات (123) .

وقد أولت قبلا " آرى " مغزى صوفيا عميقا للركوع الذى يلحق بصلاة "العميداه"، و كى ندرك هذا المغزى سنشير باختصار إلى جزء من نظرية الخلق لدى " آرى " فقد اعتقد " آرى " أن الرب حينما نوى خلق العالم انكمش داخل ذاته ، و خلق عدد من الأوعية لحمل النور الإلهى ، و لكن هذه الأوعية لم تحتل هذا النور فانكسرت ، وقد نجم عن هذا الانكسار سقوط بعض من أشعة هذا النور إلى العالم السفلى حيث تلقفته قوى الشر و النجاسة (124) .

ثم فسر " آرى " المغزى الأساسى من الركوع، و هو التقاط الأشعة المقدسة التى سقطت فى مجال الدنس والشر، وتخليصها مما علق بها من هذه الآثار ورفعها إلى أعلى ثانية ، و فى ذات الوقت رأى " آرى " أن من يقوم بهذه المهمة يجب أن يكون جديرا بها بحيث لا يعرض نفسه لخطر الوقوع فى مجال الدنس والشر، وبدلا من أن يرفع الأشعة من وسط النجاسة يسقط معها ، و لذا يقول " آرى " : "إن عملية الركوع عملية إلقاء فى الجحيم، ففى صلاة العميداه نكون فى عالم الفيض ثم نلقى بأنفسنا فى وسط الدنس والنجاسة، فى مجال الموت ، الذى يخلو من الحياة ولا يعرف سوى الفناء والدمار فقط ، لذا لا يستطيع أن يقوم بالتقاط الأشعة سوى الإنسان الطاهر النقى (125) " . لذا فالركوع من وجهه نظر آرى بمثابة تضحية من المصلى، لأنه يعرض نفسه لخطر الوقوع فى مجال الشر والنجاسة، لتخليص الأشعة المقدسة وتحريرها ، و يرى " آرى " أن المصلى أثناء ركوعه يدخل فى صراع عنيف مع قوى النجاسة حيث يحاول مجال الشر أن يعترض طريقه كى يمنعه من التقاط الأشعة التى سقطت هناك ، فيقول " آرى " موضحا هذه الفكرة:

"..... فإن لم يكن الإنسان نقياً بدرجة كافية أثناء ركوعه فإنه لن يستطع أن يطهر الأشعة التى سقطت هناك ، بل على العكس، سيسقط بدوره فى

هذا المجال النجس ، ويشبه ذلك للانسان الذى مات ورحل عن العالم .....  
فلو أنه كان تقيا بدرجة كافية ، سيكون فى مقدوره أن يهبط إلى مجال الشر الذى  
يعرف بجهنم ، ويلتقط منه النسمات التى وقعت به، ويخرج من وسط جهنم ، وإن  
كان تقيا بدرجة أقل يستطيع أن يخرج من جهنم ، و لكن لن يستطع أن يلتقط أى  
نسمات، و إن كان مذنبا حينما يهبط إلى جهنم يظل بها إلى الأبد<sup>(126)</sup>.

وبضيف " أرى " مغزى آخر للركوع، فيرى أن المصلى حينما يصل إلى " صلاة العميداه " يكون قد وصل إلى مرحلة الفيوضات وأصبح مشبعا بالفيض الإلهى وحينما يركع يهبط إلى مجال النجاسة و هو مشبع بهذا الفيض، فتجذب له الأشعة الإلهية التى أسرت فى ذلك العالم وحبست به، وتلتصق به وتعود من خلاله لترتفع إلى مجال الطهارة الذى فاضت منه، فهذا الفيض بمثابة مغناطيس تجذب إليه هذه الأشعة، وعلاوة على ذلك يعتقد "أرى " إن استغراق المصلى فى نواياه الصوفية أثناء ركوعه يمكنه من إسقاط نورا جديدا من العالم الإلهى، ويمكن لهذا النور وفق لقدرته وشدته أن يضر عالم النجاسة والشر، ولذا تحاول هذه القوى أن تتجنب هذا النور وتبتعد عنه كي لا يصيبها بأذى أو سوء ، مما يفسح لهذا النور المجال لأن يتجه للأشعة الإلهية ويلتقطها ويضمها إليه مهما كانت درجة استغراقها فى هذا العالم النجس ، وخاصة أن هذه الأشعة يكون لديها الاستعداد لذلك ، حيث تسعى دائما للتخلص من النجاسة . ويكون هذا النور الذى هبط من أعلى ليلتقط هذه الأشعة بمثابة مخلصا لها من الأسر فى عالم النجاسة والشر، ويطلق أرى على هذه النظرية "الهبوط من أجل الصعود"<sup>(127)</sup> .

و فى رأى "أرى" أنه يجب ألا يقتصر تطبيق نظرية " النوايا " على الصلاة فقط و إنما يجب تطبيقها على أى عمل يقوم به الإنسان فى حياته اليومية المألوفة ، فيجب على الفرد أن يسعى دائما لتحرير الأشعة الأسيرة من النجاسة وإعادتها إلى مصدرها الإلهى ، ويضرب مثلا على ذلك "بالعمل " " הלאכה " فهو يرى أن المغزى الصوفى من أى عمل هو التطهير ، ويقول " فيتال " موضحا هذه الفكرة :  
"إن كل " الأعمال " تحتاج إلى إصلاح و يمكننا إصلاحها من خلال عملنا فى العالم السفلى، لأن الرب لو خلق هذه " الأعمال " من البداية كاملة لن نكون فى حاجة للاهتمام بأى نوع من أنواع " العمل " مثل الحرث أو الزرع أو الحصاد ، ولكننا الآن فى حاجة لأن نزرع ونحرث وأن نخرج التبن والقش من الحنطة لأنهما بمثابة النجاسة بالنسبة للحنطة، لذا يجب أن نطهرها.....وينطبق هذا القول على أى عمل يقوم بها الإنسان "<sup>(128)</sup>

وهذا يعنى أن أى عمل يقوم به الإنسان يعتبر عملا صوفيا، لأنه فى حالة سعى لتحرير الطاهر من النجس، مما يؤدى إلى تجميع الأشعة التى انتشرت وسط

النجاسة ورفعها إلى مصدرها الإلهي، وبقاء عالم الشر والنجاسة خاليا من أى مصدر إلهي ، مما يؤدي إلى إضعاف قواه، وهكذا ترجع الأمور إلى سابق عهدها ويستقيم الكون.

وعلى هذا النحو يلعب الإنسان دورا محوريا في تحقيق الخلاص في قبالة آرى من خلال الفصل بين قوى الشر والنجاسة وقوى الخير والطهارة.

لقد كشفت لنا الدراسة السابقة عن مرحلة جديدة في تاريخ الفكر القبالي، تمثلت هذه المرحلة في مركز القبالة الجديد في صفد، والذي ساهم رواده ومفكره في وضع مفاهيم جديدة لهذا الفكر ، والذي انعكس بصورة واضحة في القبالة العملية، فقد أخرجت جالية صفد جيلا جديدا من القباليين، كان لهم دور في وضع العديد من المؤلفات التي أثرت الفكر القبالي.

إن الفكر القبالي الذي نشأ في صفد كان يعتبر وبخاصة في مراحله الأولى امتدادا للفكر القبالي الذي نشأ في جيرونا ، والذي كان يدور في مجمله حول نظرية فردية يسعى من خلالها الفرد إلى تطهير نسمة فقط، ولقد أثرت هذه النظرية إلى حد كبير على الفكر القبالي الذي نما في صفد ، لذا فقد اهتم قباليو صفد بمعالجة نفس الموضوعات التي سبق وأن عالجه متصوفة جيرونا، كما استعانوا بأفكارهم وأساليبهم . وكان لسفر الزوهر أثر واضح على متصوفة صفد في هذه الناحية ، ولذا لم تأت جالية صفد بجديد فيما يتعلق بهذا الإطار القبالي النظري.

وقد أدى ظهور " آرى " إلى حدوث طفرة هائلة في الفكر القبالي في صفد، فلقد طور من النظرية الفردية السابقة ، وحاول تطبيقها على نطاق أوسع ، فذهب إلى أن الفرد لا يعتبر مسئولا عن تطهير نسمة فقط وإنما مسئول عن تطهير نسمات الآخرين أيضا، فمن خلال أى عمل يقوم به الانسان وتتوافر فيه النية الصادقة ، يستطيع أن يساهم في تطهير نسمات الآخرين ، ويخلصها من قوى الشر والنجاسة ، و إذا وضع أى انسان صوب عينيه هذا الهدف ، سيؤدي ذلك إلى التعجيل بمجيء المخلص ، وإنهاء حالة الشتات .

لقد حققت قبالة " آرى " شهرة واسعة لجالية صفد ، وساهمت في نشر أفكارها ، التي سرعان ما انتشرت بين اليهود في أنحاء متعددة من العالم ولاقت رواجا كبيرا بينهم .

(1) دובنوب، שמעון، דברי ימי עם עולם، ספר שני، כרך חמיש، מהדורה רביעית، הוצאת דביר، תל אביב، תש"ח، עמ' 70.

(2) שלום גרשום، ראשית הקבלה ו ספר הבהיר، בית ההוצאה של ההסתדרות הסטודנטים של האוניברסיטה העברית، ירושלים، תשמ"ו، עמ' 5.

(3) דן، יוסף، המיסטיקה העברית הקדומה، הוצאת משרד הבטחון، קצין חינוך ראשי، האוניברסיטה העברית، ירושלים، תשמ"ד، עמ' 14، דן، יוסף، המסורת על תורת הסוד בתקופת הגאונים، מחקרי קבלה מוגשים לכבוד פרופ שלום، הוצאת ספרים מאגנס، תשמ"ד עמ' 64.

يرجع "يوسف دان" بدايات الفكر القبالي إلى القرن الثاني الميلادي، ودليله على ذلك ظهور بعض التفسيرات الصوفية لأجزاء من العهد القديم تنتمي لتلك الفترة، وكان من أهمها المؤلفات الصوفية التي صنفت فيما يعرف "بآداب الهياكل والمركبة"، وتعنى هذه الآداب بوصف محاولات العروج السماوى لبعض الأشخاص، فى محاولة منهم لكشف ما غمض عليهم من الأسرار السماوية والخفايا الإلهية، ويعتبر "كتاب الخلق" المعروف "بسفر يتسير" "سفر يצירה"، والذي ظهر فى القرن التاسع الميلادي، من أبرز انتاجات "آداب الهياكل والمركبة". للمزيد راجع:

דן، המיסטיקה העברית، עמ' 14 Scholem, G. , gnoiticism jewish  
theological jewish , tradition Talmudic and mysticism metkoba  
chapter 1, p. 45 . york , 1960 New , American of seminry  
، ناظم ،  
منى، خادم الرب ميتاترون وكوكبة من الملائكة الحافين بالعرش، حوليات كلية الآداب،  
1996 - 1995، جامعة عين شمس، القاهرة، ص 98.

(4) المدراسيم: جمع كلمة "مدراش" وهى تشير إلى التفاسير التى وضعت على العهد القديم.

(5) Seltzer , Robert , jewish people jewish thought ,  
macmilian publishing co , New york , 1930, p. 426 ; Dan  
joseph , jewish mysticism and jewish ethics , unviristy of  
Washington press , 1986 , p. 32 .

(6) تشبى ، يشعياهو ، משנת הזהר ، כך ראשון ، מוסד ביאליק ، ירושלים ، תשמ"ב ، עמ' 17 ، דובנוב ، עמ' 82 .

(7) ناظم، منى، المسيح اليهودى ومفهوم السيادة الإسرائيلية، سلسلة نحن وهم، مؤسسة الاتحاد للصحافة والنشر، أبوظبى، بدون تاريخ، ص 156-157 .

(8) يعقوبسون ، يورم ، מקבלת הארי עד לחסידות ، משרד הבטחון ، ההוצאה לאור ، תל אביב

19، עמ' 1984.

(9) مخاض ولادة المسيح: يعتقد اليهود فى مجيء مسيح من نسل داود ، يخلصهم من العبودية والاضطهاد ومن حالة الشتات ويحقق لهم الحرية ، حيث يعيدهم ثانية إلى أرض فلسطين ، بعد أن يقوم بتجميعهم من أنحاء المعمورة ، وسيسبق مجيء هذا المسيح — كما يعتقد المفكرون اليهود — أحداث كثيرة تتمثل فى قيام الحروب الضارية التى تخوطها إسرائيل مع الأمم الأخرى، و انتشار الأوبئة والأمراض، ووقوع دمار شامل حيث يسود الفساد والخراب فى كل مكان على سطح الأرض، و يصاحب هذه الأحداث انهيار أخلاقى ودينى، ولذا كلما وقع اليهود فى محنة ما أو تعرضوا للاضطهاد أو الطرد، كانت هذه الأمور تحيي بداخلهم الأمل من جديد فى قرب مجيء المسيح ، وتحقيق الخلاص المنشود ، وقد اصطلح المفكرون اليهود على إطلاق لفظ " مخاض المسيح " على هذه الأحداث التى تبشر بقرب مجيئه.

ناظم، المسيح اليهودى، ص 160 - 165، وللمزيد راجع: كلوزنر ، يوسף، הרעיון המשיחי בארץ ישראל ، תל אביב ، 1959، עמ' 284 - 286.

(10) يعقوبسون ، عم' 19 .

(11) צינברג ، ישראל ، תולדות ספרות ישראל ، כך שני، ספרית פועלים،

הוצאת הקיבוץ הארצי ، מרחביה ، 1956، עמ' 54 .

(12) النبی إلیاهو: من أنبياء العهد القديم ، عاش فى القرن التاسع قبل الميلاد فى عهد الملك آحاب بن عمرى الذى تميزت فتره حكمه بالفساد الدينى والأخلاقى ، وقد حرص النبی إلیاهو على دعوة بنى إسرائيل لترك عبادة البعل والعودة إلى عبادة يهوه، وينسب له العهد القديم عدة معجزات ، انظر : ملوك أول 16-19.

(13) سمأل وليليت : يشكل هذا الثنائى العنصر الرئيسى فى غريزة الشر فى سفر الزوهر حيث يشير سمأل للعنصر الذكورى ، فى حين تشير ليليت للعنصر



الأثنوي ، فهما زوجا الشر وتخضع لسلطاتهم الشياطين والأرواح الشريرة ، وقوى النجاسة.تשבי , ישעיהו , חקרי קבלה ו שלחותיה , כרך ראשון , ירושלים , הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס , האונברסיטה העברית , תשמ"ב , עמ , 65 .

(14) דובנוב , עמ , 30 - 31 .

(15) حاييم فيتال: من قبالي صفد في القرن السادس عشر الميلادي، ومن تلاميذ " أرى "المقربين، ويرجع إليه الفضل فنشر أفكار معلمه، وسنتناول الحديث عنه باستفاضة من خلال هذا البحث.

(16) דן , יוסף , הסיפור העברי בימי הביניים , בית הוצאה כתר , ירושלים , בע"מ , 1964 , עמ , 245-244 , גורדין , אבא הארי בן שלמה לוריא אשכנז , הוצאת מסדה בע"מ , הודפס שנת 1969 , עמ , 21 .

(17) وردت في سفر الزوهر إشارات إلى محاولات " العروج الصوفي " ، إلا أن هذه الفكرة تطورت بصورة كبيرة في قبالة صفد ، فيرى الزوهر أنه حينما ينام البشر ليلا تحاول كل النسمات أن تصعد إلى السماء ، كي تتطلع على الغيب ، وتتكشف أمامها أسرار العالم السماوي وخفائاه ، فإذا كانت النسمة طاهرة تنجح في الصعود إلى السماء ، وإن كانت طالحة لا تستطيع أن تنفذ إلى السماء وذلك بسبب قوى الأرواح الشريرة التي تعرقلها وتعوق عملية الصعود ، ويعرف هذا العروج لدى المتصوفة "بالعروج الصوفي " أو السماوي . انظر : ספר זהר תורה , מאת רבי שמעון בן יוחי , ח"א , דפוס לוורנו יע"א , פ"ג לא"א ו לא"ב للمزيد انظر : متولى , حنان كامل , النفس في القبالة ما بين القرنين الثاني عشر والرابع عشر الميلادي ، رسالة دكتوراه ، غير منشورة ، كلية الآداب ، جامعة عين شمس 2003 ، ص 84-86 .

(18) القيص: من متصوفة صفد في القرن السادس عشر، وسنتأوله من خلال هذه الدراسة .

(19) צינברג , עמ , 50 .

(20) فيدائش: من متصوفة صفد البارزين، في النصف الأول من القرن السادس عشر الميلادي، وسنتطرق إلى الحديث عنه في هذه الدراسة.

(21) צינברג , עמ , 60-61 .

(22) هلال، إبراهيم إبراهيم، نظرية المعرفة الإشراقية ، الجزء الأول ، دار النهضة العربية، 1977، ص206 . ويرى بعض الباحثين أن هذه الطرق التي تستخدم كمحاولات للعروج الصوفي كانت تؤدي إلى إضعاف الجسد وإنهاكه والوصول به أحيانا إلى حالة الموت ، وعلى الرغم من ذلك فقد رأى

المتصوفة أنه يجب أن يمر الجسد بهذه المراحل كي تتمكن النفس من الانطلاق  
فى معراجها الصوفى . المرجع السابق ص 209 .

(23) دן ، السيפור העברי ، عم ، 27 .

(24) دובنوب ، عم ، 32 ، צינברג ، عم ، 50 ، Dan , jewish mysticism ,

jewish ethics , p.79-82

(25) لقد تطرق متصوفة جيرونا إلى " أدب الوعظ والإرشاد " من ذى قبل،

ووظفوه فى طرح مفاهيمهم الصوفية، ويعزى البعض ذلك إلى أن هذه النوعية

من الآداب كانت تلقى رواجاً وقبولاً بين الطوائف اليهودية لسهولة أسلوبها

وجاذبية أفكارها وارتباطها بالحياة اليومية لذا فقد عكف قباليو جيرونا على

التأليف فى هذا النوع من الآداب لدفع اليهود للتمسك بالوصايا والفرائض على

أن يكون ذلك وفقاً للمفاهيم الصوفية . ناظم ، منى ، الاتجاهات الفكرية

للتصوف اليهودى فى القرن الثالث عشر ، حوليات كلية الآداب، المجلد

الخامس والعشرون، الجزء الثانى، 1996-1997 ص 9-10

(26) دן ، يوسف ، سפרות המוסר ו הדרשות ، בית הוצאה כתר ، ירושלים

בע"מ ، 1975 ، عم ، 207 .

(27) .. Dan , jewish mysticism , p 91-92

(28) دן ، سפרות המוסר ו הדרשות ، عم ، 225-226 . ومن المواعظ التى

لاقت شهرة واسعة فى صدد حينذاك ، الموعظة التى كتبها " موسى الشيخ " "

משה אלשיך " لسفر " نشيد الإنشاد " وتعرف باسم " بنت الملك فى المنفى " "

בת המלך בגלות " ، ويقصد " بابنه الملك " إسرائيل التى لم تحفظ عهد الرب،

وبسبب أخطائها المتكررة تعرضت للنفى والشتات . راجع : دן ، سפרות

המוסר ، عم، 227 .

(29) أصطلح الباحثون على إطلاق مسمى " القبالة القديمة " على الفكر القبالي الذى

نما فى أسبانيا بدءاً من القرن الثانى عشر الميلادى وحتى القرن الخامس عشر،

فى مقابل " القبالة الجديدة " أو " المتأخرة " التى نمت فى صدد فى مطلع القرن

السادس عشر. יעקבסון ، عم ، 14 ، רבלבסקי ، سפי ، חמורו של המשיח ،

ידיעות אחרונות ، ספרי חמד ، נדפס בישראל ، 1998 ، عم ، 39 .

(30) סתרי תורה : لفظاً يعنى " أسرار التوراة أوخفاياها " ، وقد اقتبس هذا اللفظ

من سفر الزوهر، الذى يحتوى على جزء قائم بذاته تحت هذا العنوان ، وقد

كتب هذا الجزء من الزوهر بالأرامية ، ويدور معظمه حول تفسير سفر

التكوين . انظر : תשב"י ، משנת הזהר ، כרך ראשון، عم، 19 .

(31) أعمال الخلق والمركبة: تنتمى هذه النوعية من الآداب "لأدب الهياكل

والمركبة "السالفة الذكر ويدور مضمون هذه الأداب حول عملية الخلق التي ورد ذكرها في الإصحاح الأول من سفر التكوين، ولكنها تصف أحداثه وتفسر كلماته متبعة المنهج الباطني الرمزي. راجع: ناظم، منى، أدب التصوف في مرحلته الأولى، ص15.

(32) צינברג ، لام ، 46-47 .

(33) السفירות: كلمة عبرية تعنى دروب الفيض أو الخلق ، التي خلق من خلالها العالم ، وتحتوى هذه السفירות على ثلاث مجموعات، أولها : " הכתר " " أى " التاج " و" החוכמה " " أى " الحكمة " و" בינה " " أى " الفهم " ، وتشير هذه المجموعة للعالم الروحي، أما المجموعة الثانية فتتضمن " הדיעה " " أى " المعرفة " التي نتجت عن زواج الحكمة والفهم، ثم " הגבורה " " أى " القوة " و" החסד " " أى " الحب " ، وتمثل هذه المجموعة العالم الأخلاقي، وتتألف المجموعة الأخيرة من " התפארת " " أى " الجمال " الذي نتج من زواج الجيבורاه والحسد، ويلى " התפארת " ، " הניסח " " הגלגל " و" הלה " ، الذي نجم عن زواجهما " اليسود " " היסוד " " الأساس " ، وهو آخر درب في دروب الخلق الإلهية، وتفسير هذه المجموعة الأخيرة إلى العالم المادى . 226 ، ח"א ، ל"א ، لا"ב . وهناك قباليون آخرون يسمون هذه الدروب إلى مجموعتين فقط، حيث تتكون كل مجموعة من خمسة دروب ، تحتوى أولها على دروب: التاج، الحكمة، الفهم، المعرفة، القوى، أما الثانية فتتضمن دروب: الجمال، النصر، المجد، الأساس، الملك. للمزيد انظر : צינברג ، لام ، 41-42.

(34) שם ، لام ، 46.

(35) ادعى " يوسف كارو"، أن المشنا هي التي أملت عليه مؤلفه الصوفى، الذي وضعه لتفسير التوراة ، فيروى أن المشنا أتته ذات يوم وهي ترتدى رداء صوفيا وقد تبادلت الحديث معه، حيث كشفت له عن أسرار التوراة وخباياها، وساعدته على حل رموزها . انظر : גורדין ، لام ، 15. ويتضح من خلال هذه الرواية أثر ظهور الأولياء والكرامات وادعاء الغيبيات لدى المتصوفة، التي سبق وأن أشرنا إليها آنفا .

(36) דן ، ספרות המוסר ، لام ، 202، צינברג ، لام ، 54 .

(37) " تاج الملك " : اقتبس " ابن زيمرا " اسم أشودته من المنظومة الشعرية التي وضعها الشاعر والفيلسوف " سليمان بن جبيرول " (11م) تحت هذا الأسم أيضا، وقد احتوت على الآراء الخاصة " بابن جبيرول " عن العالم بما يحتويه من الكواكب والنجوم والنفس والروح ، و الرب، وغيرها من الموضوعات الفلسفية

الأخرى . راجع : عبد المجيد، محمد بحر، اليهود فى الأندلس، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، المكتبة الثقافية، عدد 37، 1970، ص 52-57 .

(38) غوردين ، لام ، 15 .

(39) ١٦ ، سפרות המוסר ، لام ، 225 .

(40) من الكرامات التى يرويها " القيص " عن نفسه، إنه قبل هجرته إلى صفد بصحبه صديقه "يوسف كارو"، تجلى له فى ليلة عيد الأسابيع أحد الملائكة، وأبلغه أن ساعة الرحيل قد حانت وأن عليه التوجه إلى فلسطين، وفى الحال نفذ " القيص " هذه الوصية ، وهناك اتخذ من صفد محلا لإقامته . لاينبرگ ، لام ، 49 .

(41) שם ، لام ، 49-50 .

(42) مدراش هنعلم: ( المدراش الخفى او المجهول ) يعتبر جزءا رئيسيا من سفر الزوهر، وقد كتب الجزء الأكبر منه بالعبرية، والجزء الآخر بالأرامية، ويدور موضوع هذا المدراش حول أسرار العالم السماوى وطبقاته السبع، وعملية الخلق وأقسام النفس . تشبى، משנת הזהר، כך ראשון ، لام ، 22-18، دوبنوب، لام ، 86 .

(43) יעקבסון، لام ، 20، צינברג، لام ، 37، دوبنوب ، لام ، 31.

(44) 85-86 p . Dan jewish mysticism ,

(45) Ibid, p 86

(46) الأمثال 1: 7 .

(47) צינברג ، لام ، 59 .

(48) דן، سפרות המוסר ، لام ، 223 .

ويرى " دان " أن "فيداش" تأثر فى مؤلفه بأفكار يونان جيروندى، و هو من متصوفة جيروناه فى مطلع القرن الرابع عشر الميلادى، ويعتبر من رواد أدب الوعظ والارشاد فى جيروناه، فلقد مزج التفاسير التى وضعها على المقرأ و التلمود بمفاهيم قباليه يصاحبها تعليقات تدور حول الوعظ و الارشاد، و هو ما يتضح من خلال مؤلفه " أبواب التوبة " " שערי תשובה " انظر : ناظم، منى، الاتجاهات الفكرية للتصوف اليهودى فى القرن الثالث عشر، حوليات كلية الآداب، مجلد 25، ج 2، 1996 - 1997، ص 6.

(49) דן ، سפרות המוסר ، لام ، 223، دوبنوب ، لام ، 36، צינברג ، لام ،

59 .

(50) יעקבסון ، لام ، 32، غوردين ، لام ، 13، צינברג ، لام ، 63 .

من الكرامات التى يرويها "آرى" عن نفسه، أن النبى إلباهوكان يترأى له فى اليقظة ويخبره بما سيحدث فى المستقبل، و أن "شمعون بن يوحأى" مؤلف

الزوهـر كان معتادا على الحديث معه فى أسرار وخفايا العالم السماوى ، كما ادعى أرى أن نسـمته كانت تصعد ليلا إلى السماء وتحدث مع الأنبياء و الصديقين . انظر : يعقوبسون ، لـم ، 32 ، غوردين ، لـم ، 50 - 64 .

(51) غوردين ، لـم ، 13 .

(52) زينبرگ ، لـم ، 65 .

ومع ذلك ينسب له البعض وضع بعض التفاسير على سفر الزوهـر و منها تفسير جزئى " العباة الصغرى " "אברהם וזוטא" و " العباة الكبرى " "אברהם רבא" اللذين كتبـا بالأرامية و تناول موضوعات متنوعة عن خلق العالم وطبقات السماء السبع التى تعرف بالهياكل وينسب له آخرون نظم بعض الأشعار و منها : أنشودة ليوم السبت كتبت بالأرامية بعنوان " أعدوا المأدبة لاستقبال السبت " "אתקינו סעודתא בצפרא ד שבתא" . انظر : يعقوبسون ، لـم ، 32 ، غوردين ، لـم ، 22 ، دובنوب ، لـم ، 35 . وينسب له أيضا أنشودتا " أرـنم بالمجد " "אזמרא בשבחין" و " أبناء الهيكل الفضى " " בני היכלא ד כספין " ، وقد كتبـا بالأرامية أيضا . زينبرگ ، لـم ، 65 .

(53) يعقوبسون ، لـم ، 22 ، زينبرگ ، لـم ، 65 - 66 . ادعى " فيتال " أنه أحق من غيره بورائه أفكار معلمه، لأن " أرى " روى له كل ما سمعه ووصل إليه فى السنوات الأخيرة من حياته من العالم السماوى من النبى إياهو ، وقد سجل "فيتال" هذه الأسرار بدقة وحافظ عليها ، وكان من هذه الأسرار ما يختص بالعلوم والمعارف ومنها ما يختص بكشف أسرار الأصوات المختلفة مثل حفيف الأشجار والأعشاب وشعلة النار ، وأصوات الطيور وحديث الملائكة، ومنها ما يختص بتفسير الأحلام وقراءة الكف والعلم بالأرواح التى تناسخت منذ عهد آدم وحتى زمن "أرى". يعقوبسون ، لـم ، 22 ، دوبنوب ، لـم ، 36 .

(54) يعقوبسون ، لـم ، 22-23 .

(55) دן ، سפרות המוסר ، لـم ، 216 .

(56) يعقوبسون ، لـم ، 21 .

(57) الخلاص : يعنى خلاص اليهود من واقع سياسى معين فرض عليهم، وهوبمثابة تجسيد لكل التطلعات والأمال اليهودية التى ترمز للتخلص من الشتات ، وإقامة وطن قومى يجتمع فيه اليهود من كل أرجاء العالم ليعيدوا مملكة داود لسابق عهدا ، ويرتبط الخلاص بظهور المسيح المخلص من نسل داود . ناظم ، المسيح اليهودى ومفهوم السيادة الإسرائيلية، ص18 .

(58) النسمة: يرى القباليون أن النفس تتكون من ثلاثة أقسام هى : النسمة والروح والنفس، وتعتبر النسمة أسمى هذه الأقسام و أرفعها ، لأنها فاضت من مصدر

إلهي سام، فى حين تعد النفس أدنى هذه الأقسام، وعادة ما تشير النسمة إلى العالم الروحي، فى حين تشير الروح للعالم الأخلاقى، أما النفس فتشير للعالم المادى . للمزيد، راجع : متولى، النفس فى القبالة، ص 18-53.

(59) كوردوبرو، مשה، فردس رمונים، يروشليم، 1880، يگ "א.

(60) שלום، גרשום، פרקי יסוד בהבנה הקבלה ו סמליה، מוסד ביאליק، ירושלים، תשל"ו עמ، 51-50 .

(61) اسحق سحى ناهور : ( 1160-1234 م ) عرف "باسحق الأعمى أيضا نظرا لكونه مكفوبا، لعب دورا حيويا فى بلورة الفكر القبالي فى بروفانسا الواقعة فى جنوب فرنسا وكان لكل من سفرى " يتسيرا " و " هباهير " أثر بالغ فى تشكيل فكره القبالي، كما تأثر بأفكار الأفلاطونية المحدثة وخاصة فيما يتعلق بالفيض، و قد قام بوضع عدة مقالات، تناول من خلالها السفيروت، و عملية الخلق . انظر : Seltzer, , 31 p. , mysticism jewish Dan , 426- 427 p .

(62) שלום، פרקי יסוד، עמ، 51 .

(63) راب عزرائيل: (القرن الثانى عشر الميلادى )، من متصوفة جيرونا وكان لأفكار راب " اسحق سحى ناهور " ومفاهيمه أثر بالغ عليه، وقد وضع " راب عزرائيل " عدة شروح ناقش من خلالها مفهوم السفيروت بصفة عامة، والخلق بصفة خاصة. انظر :

Seltzer , P . 247 .

(64) التوراة القديمة: أشارت المدراسيم إلى تورا سبقت خلق العالم بألفى عام وهى حسب اعتقادهم التوراة التى احتوت على أسرار خلق العالم، حيث استعان بها الرب فى خلق العالم من خلال النظر إلى حروفها و فك رموزها . راجع : מדרש רבה، בראשית، פרשה א: א، מדרש תהלים، צ، יב .

(65) תשב"י، ישעיהו، פירוש האגדות לרבי עזראל، הוצאת ספרים מאגנס، האוניברסיטה העברית، ירושלים، תשמ"ג، עמ، 114 .

(66) זהר، ח"א، מז ע"א-ע"ב .

(67) זהר חדש، רות، מ ע"ג .

(68) תלמוד ירושלמי، פאה، פרק ב، הלכה ו .

(69) צינברג، עמ، 26 .

(70) דובנוב، עמ، 49-50 .

(71) שלום، פרקי יסוד، עמ، 53 .

(72) תשב"י، משנת הזהר، כרך שני، עמ، שסה .

- (73) زهر ، ح"א ، הקדמת ספר הזהר ، עמ ، 13 ، זהר ، ח"ב ، צט ע"א- ע"ב .
- (74) اليازجى ، كمال ، النصوص الفلسفية الميسرة ، ط3 ، دار العلم بيروت ، 1963 ، ص 339 ، صليبا ، جميل ، تاريخ الفلسفة العربية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ط1 ، 1970 ، ص 461-462 .
- (75) النسمة: أشرنا من قبل إلى فكرة صعود النسمات ليلا فى سفر الزوهر راجع هامش ص 39 ، وهنا يربط "القرطبي" الدراسة فى التوراة والتلمود والقبالة ليلا ، وبين صعود النسمات للعالم العلوى ، وإطلاعها على العديد من الأسرار السماوية وكشفها لبعض الأسرار الإلهية.
- (76) الشخينة : أحد أسماء الرب ، وهى تشير للنور الإلهى ، الذى كان يصاحب بنى إسرائيل أينما كانوا . انظر : كلوزنر ، عم ، 118 .
- (77) دובنوب ، عم ، 32 .
- (78) شם ، عم ، 33 .
- (79) ويטאל ، حיים ، עץ דעת ، זאלק"ב ، 1871 ، מז - מז .
- (80) ترتبط هذه الفكرة بالرأى المدراشى ، الذى يرى أن الرب كان ينظر فى حروف التوراة ، ويخلق أركان العالم لأن كل حرف من حروفها ينطوى على سرما يمكن من خلاله خلق العالم .
- (81) زهر ، ח"א ، הקדמת ספר הזהר ، עמ ، 12 ، זהר ، ח"ג ، קנב ע"א .
- (82) خروج 12: 37 .
- (83) קורדוברו ، משה ، שיעור קומה ، ורשא ، 1883 ، סג ע"ב .
- (84) שם ، עמ ، סג ע"ב ، פה ע"ד .
- (85) ספר בהיר ، מהדורת מרגליות ، בהוצאת הרב קוק ، ירושלים ، תשכ"א ، סגמנ"ח ، וراجع كذلك : متولى ، ص 60-61 وتجدر الإشارة إلى أن " سفر هباهير " قد اقتبس هذه القصة من مدراش بريشيت رباه . انظر : בראשית רבה ، כ ، כט .
- (86) זהר חדש ، בראשית ، יח ע"א - ע"ב ، מדרש הנעלם ، נדפס באזמיר ، תברכ"ו .
- (87) ويטאל ، חיים ، שער מאמרי רי"ל ، ירושלים ، תרנ"ח ، טז ע"ג .
- (88) צינברג ، עמ ، 50 .
- (89) שם ، עמ ، 61 .
- (90) תשב"י ، משנת הזהר ، כרך ראשון ، עמ ، תלג - תלד .
- (91) זהר ، ח"ב ، פה ע"ב ، ח"ג רצז ע"א - ע"ב .

- (92) קורדוברו , פרדס רמונים , י"ג , כ " ב .
- (93) זהר , ח"ב , מב ע"ב - מג ע"א , רעיא מהימנא .
- (94) صليبا، ص 232 - 233 .
- (95) קורדוברו، פרדס ، יד ע"א .
- (96) בן גבאי , מאיר , ספר עבודת קודש , חלק א , פרק ג , עמ , ט .
- تجدر الإشارة أن الألفاظ " التاج الأعلى " " كثر علويون " و " التاج " " كثر " و " المتعال " " روم المعلقة " ، ألفاظ مترادفة ، وهي لا تعتبر ضمن " السفירות " لأنها أقدم منها وهي أسمى من " اللانهائي " . للمزيد، راجع : תשבי , משנת הזהר , כרך ראשון , עמ , קלא .
- (97) ויטאל , חיים , שערי קדושה , הקדמה ראשונה לשער א , ב ע"א .
- (98) שם , ב ע"א .
- (99) ויטאל , עץ חיים , עמ , כב - כה .
- (100) צינברג , עמ , 60-61 .
- (101) זהר , תהלים , דפוס ירושלים , עמ , 209 .
- (102) موشيه بن نحمان : ينتمي لمدرسة جيرونا عاش في القرن الثاني عشر الميلادي وجه اهتماماته بداية لدراسة التوراة والتلمود، وقد وضع فيهما عدة مؤلفات وشروح، منها مؤلفه " أبواب الجزاء " " شعري גמול " الذي تناول فيه العالم الآخر بمفرداته المختلفة كالثواب والعقاب والبعث وغيرها، ثم غير وجهته فيما بعد إلى دراسة القبالة، وقد انعكست أفكاره ومفاهيمه القبالية من خلال تفاسيره التي وضعها على بعض أسفار العهد القديم، نذكر منها على وجه الخصوص " تفسير التوراة " " פירוש תורה " .
- Dan , jewish mysticism , p. 32.
- (103) שעוויל , חיים דוב , כתבי רבי משה בן נחמן , מוסד הרב קוק , כרך שני , ירושלים , תשכ"ג , עמ , תקי"א , متולי , ص 11 .
- (104) זהר , ח"א , סב ע"א - ע"ב , דפוס ליוורנו , متולי , ص 18 .
- (105) תשבי , משנת הזהר , עמ , 24 .
- (106) צינברג , עמ , 61-62 .
- (107) זהר , ח"א , פה ע"א - ע"ב , זהר , ח"ד רע"ה , ע"ב - רע"ו ע"א , זהר , ח"ב קפ"ב ע"א - ע"ב , דפוס ליוורנו יע"א , للمزيد راجع : متولی , 107-108 .
- (108) צינברג , עמ , 60 .
- (109) זהר , ח"ב , רה ע"ב - רו ע"א .
- (110) مزامير 68 : 34 .



- (111) أشار كل من مدراشي : ويקרא רבה , פרשה כ"ג , איכה רבתי , א : ל"ג إلى هذه الفكرة .
- (112) انظر في وصف الرب في مزامير 104: 3
- (113) ملوك أول 8: 27 , أشعيا 1: 66.
- (114) זהר , ח"א , ר ע"א .
- (115) גורדין , עמ , 100.
- (116) יעקבסון , עמ , 52 .
- (117) ויטאל , חיים , שער הפרצופין ע"פ , מהדורת וארשה , תר"ן , ויטאל , חיים , שערי קדושה , חלק שלישי , שער ב .
- (118) صلاة الشماع : أول جزء في الصلاة اليهودية ويدور مضمونها حول وحدانية يهوه، وهي تتألف من ثلاثة فقرات ، اثنتين منها من سفر التثنية وهي : 6: 4-9 11: 31-21 ، أما الثالثة فمن سفر العدد 15: 37-41 . راجع : ظاظا، حسن، الفكر الديني اليهودي أطواره ومذاهبه، مكتبة سعيد رأفت، 1975 ، ص 174 .
- (119) ויטאל , חיים , שער הכוונות , ירושלים , תרס"ב יט ע"ד - כב ע"ג .
- (120) الشمونية عسريه: تشكل جزءا رئيسيا في الصلاة اليهودية، فهي تلى صلاة الشمع وتحتوى على ثمانى عشر بركة، ثم أضيفت إليها في فترة متأخرة بركة أخرى تصب من خلالها اللعنات والهجوم على الأمم الأخرى. انظر : ظاظا، ص 174-178 .
- (121) الزواج وجها لوجه: وضع " آرى " أربعة أنواع من الزواج، هي : الزواج وجها لوجه "פנים בפנים" ، أى تقابل الذكر بالأنثى ، والزواج " وجه بخلف " "פנים באחור" أى تقابل وجه الذكر بخلف الأنثى، وزواج " خلف بوجه " "אחור בפנים" أى تقابل خلف الزوج بوجه الأنثى وأخيرا زواج " خلف بخلف " " אחור באחור " أى مقابلة الذكر بخلف الأنثى، وأصلح أنواع هذه الزيجات من وجه نظره هو زواج الوجه بالوجه، أما أفسدها فهو زواج الخلف بالخلف . יעקבסון , עמ , 55.
- (122) ויטאל , שער הכוונות , מז ע"א .
- (123) שם , לח ע"ב .
- (124) Dan , Jewish Mysticism , p , 94 -96 .
- (125) ויטאל , שער הכוונות , מח ע"ב , מז ע"א .
- (126) שם , מז ע"א - ע"ב .
- (127) שם , נא ע"ב .
- (128) ויטאל , חיים , שער המצוות , ירושלים , תשל"ד , כה ע"ב

## المراجع والمصادر

### أولا : المصادر والمراجع العربية :

- الدبوسى، منى ناظم، الاتجاهات الفكرية للتصوف اليهودى فى القرن الثالث عشر، مقال فى حوليات كلية الآداب، عين شمس، مجلد 25 ، ج2 ، 1996-1997 .

- ، ، ، ، ، خادم الرب " ميتاترون " وكوكبة من الملائكة الحافين بالعرش، حوليات كلية الآداب، عين شمس، 1995-1996 .

- ، ، ، ، ، أدب التصوف فى مرحلته الأولى ،

- ، ، ، ، ، المسيح اليهودى ومفهوم السيادة الإسرائيلية، سلسلة نحن وهم، دار الاتحاد للصحافة والنشر .

- اليازجى ، كمال ، النصوص الفلسفية الميسرة ، ط3 ، دار العلم للملايين بيروت، 1963 .

- صليبا ، جميل ، تاريخ الفلسفة العربية ، دار الكتاب اللبنانى بيروت ، ط1 ، 1970 .

- عبد المجيد، محمد بحر، اليهود فى الأندلس، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، المكتبة الثقافية ، عدد237 ، 1970 .

- هلال، إبراهيم إبراهيم، نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها على النبوة، ج1، دار النهضة العربية، 1977.

### ثانيا : الرسائل العلمية :

- متولى، حنان كامل، النفس فى القبالاه ما بين القرنين الثانى عشر والرابع عشر الميلادى، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة عين شمس، 2003م .

### ثالثا : المصادر والمراجع العبرية :

- بن غباي ، מאיר ، ספר עבודת קודש ، חלק א ، ירושלים ، 1840 .

- גורדין , אבא , הארי רב ישחק בן שלמה לוריא אשכנז , הוצאת מסדה בע"מ , הדפס שנת 1969 .
- דובנוב , שמעון , דברי ימי עם עולם , ספר שני , כרך חמישי , מהדורה רביעית , הוצאת דביר , תל אביב , תש"ח .
- דן , יוסף , המיסטיקה העברית הקדומה , הוצאת משרד הבטחון , קצן חינוך ראשי , אונברסיטה משרדת , אונברסיטה העברית , ירושלים , תשמ"ד .
- " , " , " , המסורת על תורת הסוד בתקופת הגאונים , מחקרי קבלה מוגשים לכבוד פרופ שלום , הוצאת ספרים מאגנס , תשמ"ד .
- " , " , " , הסיפור העברי בימי הביניים , בית הוצאה כתר , ירושלים בע"מ , 1974 .
- " , " , " , ספרות המוסר ו הדרשות , בית הוצאה כתר , ירושלים בע"מ , 1975 .
- ויטאל , חיים , עץ דעת , זאלק"ב , 1871 .
- " , " , " , עץ חיים , מהדורת וארשה , תר"ן .
- " , " , " , שער הכוונות , ירושלים , תרס"ב .
- " , " , " , שער המצוות , ירושלים , תשל"ד .
- " , " , " , שער מאמרי רי"ל , ירושלים , תרנ"ח .
- " , " , " , שערי קדושה , ירושלים , תשל"ח .
- זהר , ספר זהר תורה , מאת רבי שמעון בן יוחי , ח"א , ח"ב , ח"ג , דפוס ליורנו , יע"א .
- יעקבסון , יורם , מקבלת הארי עד לחסידות , משרד הבטחון , ההוצאה לאור , תל אביב , תשמ"ד .

- מדרש רבה , חלק ראשון ( בראשית ) , מהדורה חדשה , ירושלים , תשל"ה .
- מדרש תהלים
- ספר בהיר , מהדורת מרגליות , בהוצאת הרב קוק , ירושלים , תשכ"א .
- צינברג, ישראל , תולדות ספרות ישראל , כרך שלישי ספרית פועלים, תל אביב , 1958.
- קורדוברו, משה , שיעור קומה , ורשא , 1883 .
- קורדוברו, משה , פרדס רמונים , ירושלים , 1880 .
- קלוזנר, יוסף , הרעיון המשיחי בארץ ישראל , תל אביב , 1959 .
- רבלבסקי , ספי , חמורו של המשיח , ידיעות אחרונות , ספרי חמד , נדפס בישראל , 1998 .
- שעוויל , דוב חיים , כתבי רבי משה בן נחמן , הוצאת מוסד הרב קוק , כרך שני , ירושלים , תשכ"ג .
- שלום , גרשום , פרקי יסוד בהבנת הקבלה ו סמליה , מוסד ביאליק , ירושלים , תשל"ו .
- , , , , ראשית הקבלה ו ספר הבהיר , ירושלים , תשמ"ו .
- תשבי , ישעיהו , חקרי הקבלה ו שלוחותיה , כרך ראשון , ירושלים , הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס , האונברסיטה העברית , תשמ"ב .
- , , , , משנת הזהר , כרך ראשון , מוסד ביאליק , ירושלים , תשמ"ב .
- , , , , פירוש האגדות לרבי עזראל , הוצאת ספרים מאגנס , האונברסיטה העברית , ירושלים , תשמ"ג .

رابعاً : المراجع الأجنبية:

- Dan ,joseph ,jewish mysticism jewish ethics , university of washing tonpress, 1980
- Scholem , G , jewish gonsticism (metkoba mysticism and Talmudic tradition), The theological semiary of American new york
- Seltzer, Robert M , jewish people jewish though, Macmilian publishing , newyork , .1930

